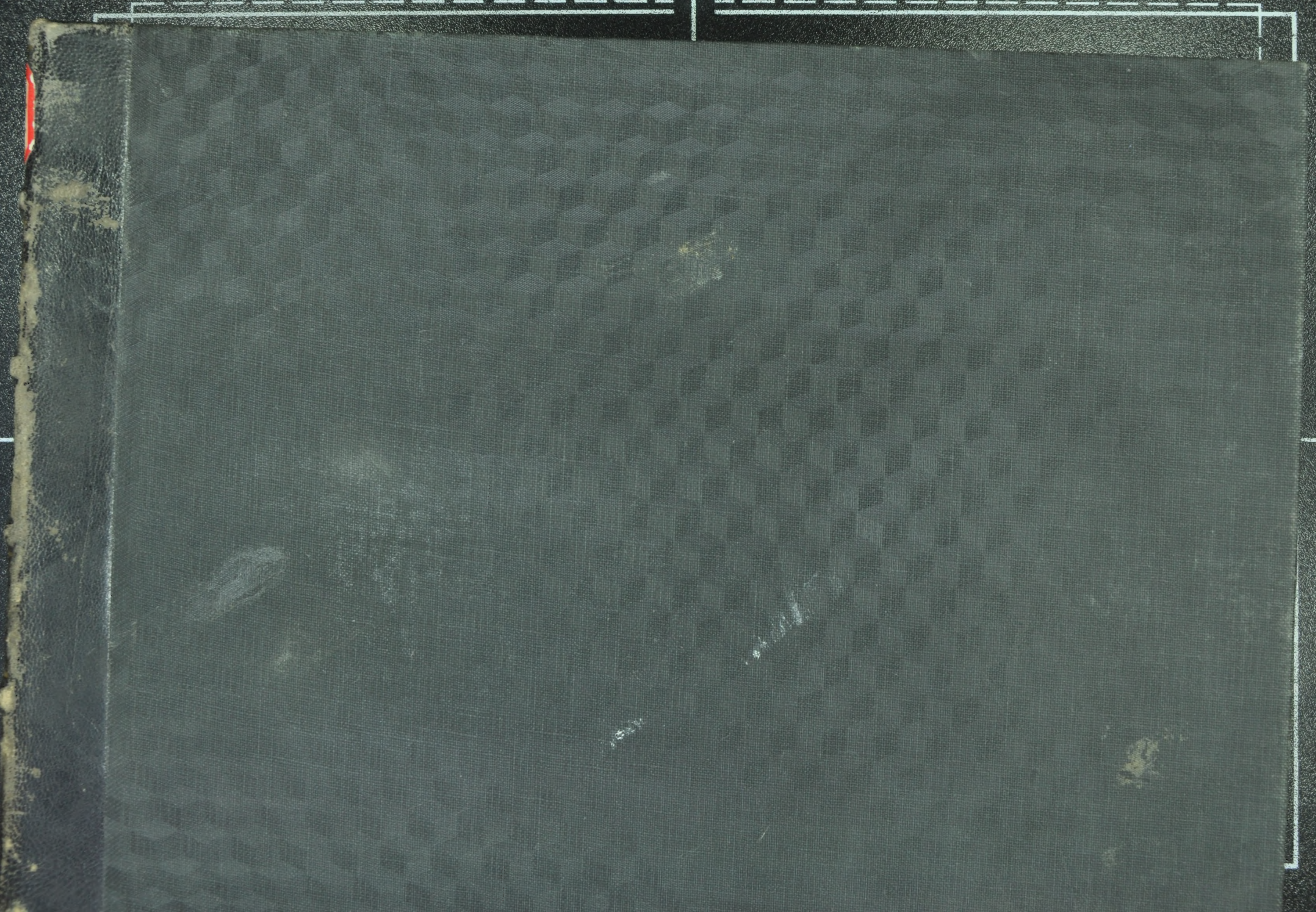
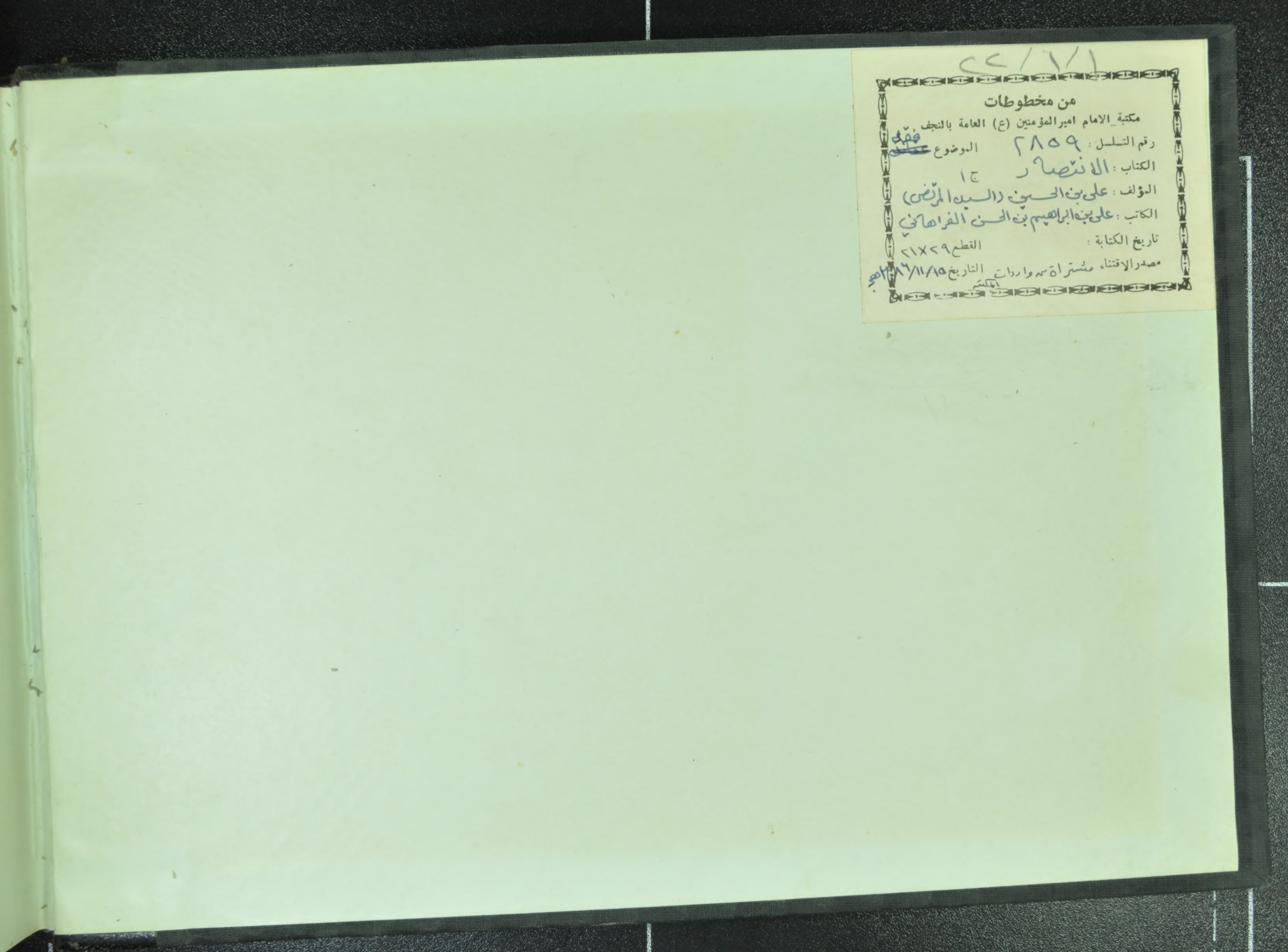
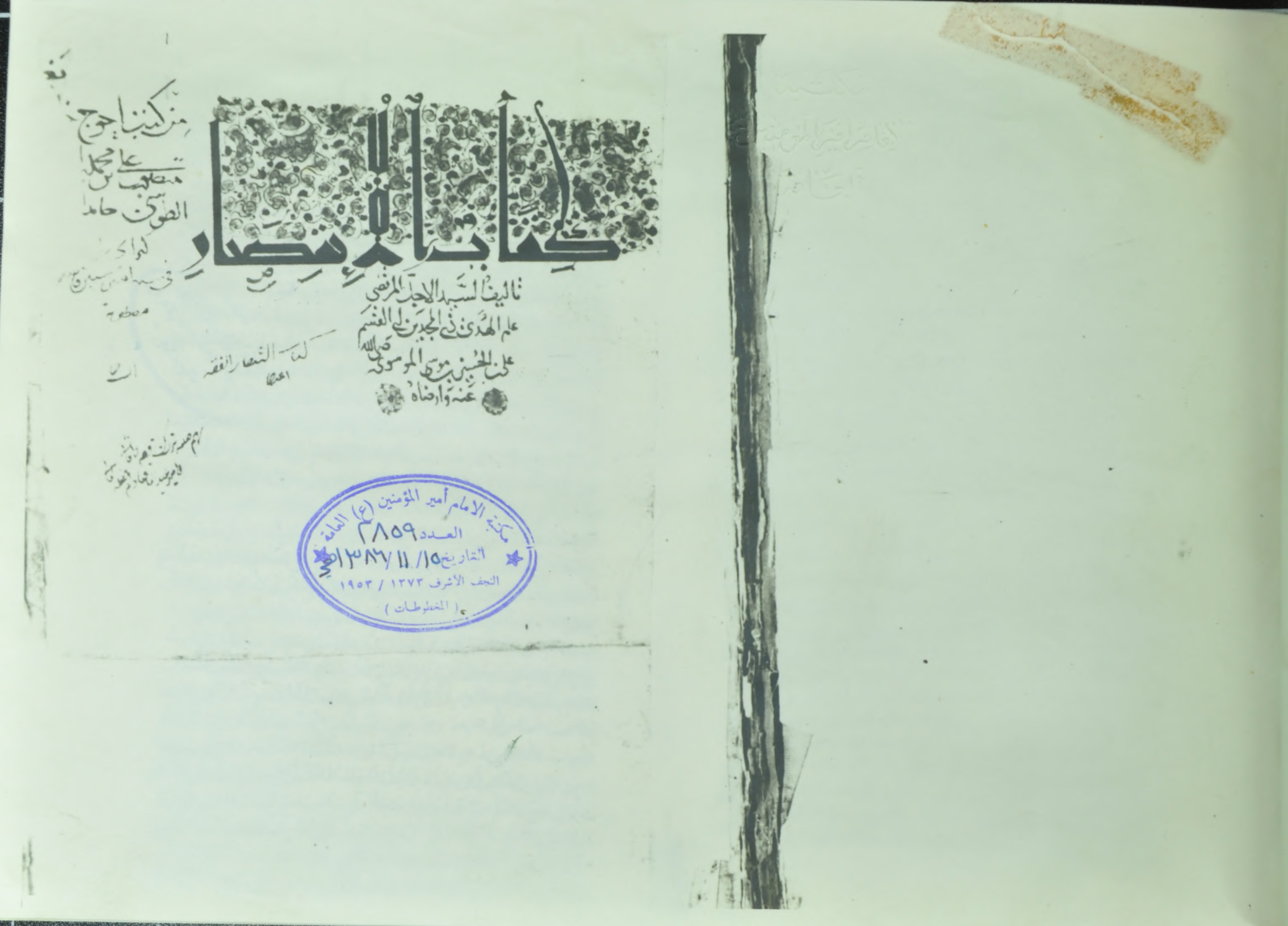






كتاب الانتصار

تأليف السيد الاجل المرتضى
علم الهدى ذي المجدين ابي القسم
علي بن الحسين بن موسى الموسوي رضي الله
عنه وارضاه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما يسّر من حق متّبع وصرف عن باطل مبتدع وارشد الى دلالة وابعد من ضلالة
وجماله وصلواته على خير الانبياء وافضلهم واكملهم سيدنا محمد وعلى آله الكرام المعالم
من اهله الذين سلكوا منهاجه واتبعوا محاجّه وحفظوا من التبديل والتغيير شريعته
وبيّنوا مجملها وفسّروا مشكلها واقاموا دعائمها وقرّبوا مرامها وسلامه وتحياته
اما بعد فاني ممتثل ما رسمته الحضرة السامية الوزيرية العميدية ادام الله سلطانها
واعلا ابدا شانها ومكانها من بيان المسائل الفقهية التي شُنّع بها على الشيعة الامامية و
ادُّعي عليهم مخالفة الاجماع واكثرها يوافق فيه الشيعة غيرهم من العلماء والفقهاء المتقدمين
او المتاخرين وما ليس لهم فيه موافق من غيرهم فعليه من الادلة الواضحة والحجج اللائحة ما
يغني عن وفاق الموافق ولا يوحش معه خلاف المخالف وانا اميّز ذلك واُفصّل وابيّن الشيعة
المعترضة فيه وها انا ذا مبتدئ بذلك ومعتمد من الايجاز والاختصار ما لا يخلّ بمهم وان كان
خارجا عن اكثار يفضي الى املال واضجار وما توفيقي الا بالله عليه توكلت وبه استعنت واعتصمت
ومما يجب تقديمه انه هو الاصل الذي عليه يتفرع ما نحن بسبيله ومنه يتشعب ان الشناعة
انما تجب في المذهب الذي لا دليل عليه ولا حجة لقائله فيه ❊ فان الباطل هو العاري من الحجج
والبينات البريء من الدلالات فاما ما عليه دليل يعضده وحجة يعتمد فهو الحق اليقين ولا يضرّ
الخلاف فيه وقلة عدد القائل به كما لا ينفع في الاول الاتفاق عليه وكثرة عدد الذاهب اليه
وانما يسأل الذاهب الى مذهب عن دلالة على صحته وحجته المعاملة له اليه لا عمن يوافقه
او يخالفه ❊ على انه لا احد من فقهاء الامصار الا وهو ذاهب الى مذاهب تفرد بها وجماعة الفقهاء
كلهم على خلافه فكيف جازت الشناعة على الشيعة بالمذاهب التي تفردوا بها ولم يشنع على كل فقيه كابي حنيفة
والشافعي ومالك ومن تأخر عن زمانهم بالمذاهب التي تفردوا بها وكل الفقهاء على خلافه
فيها وما الفرق بين ما انفردت به الشيعة من المذاهب التي لا موافق لهم فيها و
بين ما انفرد به ابو حنيفة او الشافعي من المذاهب التي لا موافق له فيها فان قالوا
الفرق بين الامرين ان كل مذهب تفرد به ابو حنيفة فله موافق من فقهاء
اهل الكوفة فيه او من السلف المتقدم وكذلك ما تفرد به الشافعي له فيه موافق من اهل
الحجاز ومن السلف وليس كذلك الشيعة قلنا ليس كل مذهب تفرد به ابو حنيفة او
الشافعي نعلم ان اهل الكوفة او اهل الحجاز او السلف قائلون به وان ادعي ذلك دون ما هو
معلوم مسلم غير منازع فيه والشيعة ايضا تدعي وتروي ان مذاهبها التي انفردت بها هي

مذاهب جعفر بن محمد الصادق ومحمد بن علي الباقر وعلي بن الحسين زين العابدين عليهم السلم
بل تروي هذه المذاهب عن امير المؤمنين صلوات الله عليه وتسندها اليه فاجعلوا لهم من
ذلك ما جعلتموه لابي حنيفة والشافعي وفلان وفلان اذا انزلتموهم على اقل الاحوال منزلة
ابن حنبل وداود ومحمد بن جرير الطبري فيما انفردوا به فانكم تعدّون نهم خلافا فيما انفردوا
به ولا تعدّون الشيعة خلافا فيما انفردوا به وهذا ظلم لهم وحيف عليهم على ان من
مذاهب ابي حنيفة التي استدركها بالقياس ما لا يمكنه ان يدعي ان له في القول بها سلفا
من الصحابة ولا التابعين ولو نسبنا الاشارة الى فروع كثيرة له بهذه الصفة فكيف لم تشنعوا عليه
بانه ذهب الى ما لم يذهب اليه احد قبله وشنعتم على الشيعة بمثل ذلك فان قالوا الفرق بين
الامرين ان ابا حنيفة وان تفرد بمذاهب ما ادّاه اليها القياس ولم يعلم سابق له اليها فان
تلك المسائل لم يجر لها في السلف ذكر ولا سبق لها حكم ولا خاض فيها اهل العلم فينعقد
فيها اجماع او خلاف والشيعة انفردت بمذاهب تخالف ما علمنا اجماع السلف كلهم على
خلاف قولهم فيها ❊ قلنا قد مضى ان ذكرنا ان كم اجماعا منعقدا على خلاف ما يقوله الشيعة
عارية من برهان فان القوم يسندون مذاهبهم الى جماعة من السلف تخرج قولهم مخالفا
لهم في المسألة من ان تكون اجماعا على خلاف مذاهبهم ❊ وبعد فاذا سلم لكم ذلك
على ما فيه يجب ان تعدّوا الشيعة خلافا فيما انفردوا به مما يخالف مذاهب ابي حنيفة
التي استدركها بالقياس ولا سلف له فيها ولا اجماع تقدم عليها وما نراكم تعدّونهم
خلافا في شيء مما انفردوا به ولا يفرّقون ذلك حسبما افضى الكلام الان اليه على انكم
تعتدّون بخلاف داود بن علي ومحمد بن جرير وابن حنبل في المسائل التي تفردوا بها وعندكم ان
الاجماع السابق منعقد على خلافها وتناظرونهم عليها فالا اشتغلتم بالاعتداد
بهم في الخلاف والمناظرة لهم في هذه المسائل كما فعلتم مع الشيعة او اجريتم الشيعة
مجراهم في الاعتداد والمناظرة فان قالوا لو كان ما يدعيه الشيعة في مذاهب الصادق
والباقر عليهما السلم حقا لوجب ان تعلمه كما علمنا ويزول الخلاف فيه كما لم تعلم الشيعة
مذاهب سلفنا ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ممن تقدم مما قلنا ليس يجب ان نعلم
الاجانب والاباعد من مذهب العالم ما يعلمه اصحابه وخلطاؤه وملازموه ومؤانسوه ولهذا
لا نعلم كثيرا من مذاهب ابي حنيفة مما يعلمه اصحابه والمنتمون اليه فمن هو اخص بالصادق
والباقر عليهما السلم من اصحابهما وشيعتهما اعلم بمذاهبهما ممن ليس له هذه الصفة
معهما عليهما السلم على انا لا نعلم كثيرا من المذاهب التي تدعيها مخالفونا مذهبا لامير
المؤمنين صلوات الله عليه ويروون عنه ويحكون خلافها يروون وضد ما يحكمون
تفرّدهم في انا لا نعلم ذلكم هو عندنا في ان لم يعلموا المذاهب التي ندعيها ونحكيها عن امير

المؤمنين عليه السلام وعلماء أبنائه صلوات الله عليهم فليعتذروا بما شاؤوا. ثم نقول لهم كيف
علمنا صحة ما يحكمونه مذهبا لأبي حنيفة والشافعي ولم نعلم ذلك في كل ما ندعوه مذهبا
لأمير المؤمنين عليه السلام ونفرقكم بين الأمرين هو فرق ما بين العلم العام بمذاهب أبي حنيفة و
أمثاله ووقوع الاشتباه في كثير من مذاهب أئمتنا عليهم السلام. وبعد فليس يجري مذاهب
من قوله حجة في العلم بها مجرى مذاهب من ليس قوله حجة ولهذا لا نعرف مذاهب
النبي صلى الله عليه وأهل بيته في كثير من أحكام الشريعة كما نعلم مذاهب كثير من أصحابه
فيها وكما نعلم مذاهب أبي حنيفة والشافعي في تلك المسائل والعلة في ذلك ما أشرنا إليه
ثم يقال لمن خالفنا إذا كان الإجماع عندكم على ضربين إجماع العلماء فيما لا مدخل للعامة
فيه والضرب الآخر إجماع الأمة من عالم وعامي ما أنكرتم أن إجماع علماء الشيعة في إجماع
العلماء وإجماع عامتهم في إجماع الأمة وهم داخلون تحت لفظ النصوص التي تفزعون في
صحة الإجماع إليها فإن قالوا أخلاؤهم الخاص معلوم لا ريب فيه وإنما الكلام في أن الإ
جماع على خلاف ما ذهبوا إليه قد سبق. فقد تقدم من الكلام على هذا الفصل بما فيه
كفاية وإن قالوا إنما لم نعتد بهم في الإجماع لأنهم على بدعة وضلال لا يخرج من اعتقدها
من أن يعتد بها خلاف قلنا لا تخرجوا عن فنون الكلام وفروع الفقه وتمزجوه
بغيره مما يخرج إلى الكلام في أصول الديانات التي تستعفون أبدا من الخوض فيها والتحكم
والغالب عليكم ليس من رجالهما ولا تذكروا في هذا الباب ما قد تركنا الكلام به مغالبة
ومساهلة وأنتم تعلمون أن الشيعة الإمامية تعتقد فيمن خالفها في الأصول أنه يمتنع من أن
يراعى قوله في إجماع المسلمين أو خلاف وينتهون في ذلك إلى غايات بعيدة لا ينتهون هم
إليها فإنكم إذا بلغتم الغاية اعتقدتم فيهم أنهم أصحاب بدع يكونون بها فساقا
ولا تنتهون إلى الكفر والفاسق عند أكثر القائلين بالإجماع لا يخرج بفسقه من أن يكون
قوله خلافا في الشريعة وهذا فضل الإضراب عن تحقيقه وعدلنا عنكم وأسلم لكم
فما خروج الإمامي الذي في ابن العدل إلى هذا الفصل من الكلام فإنه يتسع له منه ما لا يتسع
من الكلام على خروج العقد على أنه كيف لا يعتد خلافا من جعل النبي صلى الله عليه وآله
وأهل بيته مذاهبه حجة يرجع إليها ويعول عليها كالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين
يديه ولا من خلفه في قوله صلى الله عليه وآله إني مخلف فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن
تضلوا كتاب الله وعترتي أهل بيتي وإنهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض وقد ذكر
كثير من علماء المعتزلة ومحصليهم إلى أن إجماع أهل البيت خاصة وإن انفردوا عن باقي
الأمة حجة يقطع بها فمن إجماعهم حجة بشهادة الرسول صلى الله عليه وآله كيف لا يكون
قولهم خلافا وجاريا مجرى قول بعض الفقهاء في أنه خلاف يعتد به إن هذا العجيب ومما يعجب

علمه أن حجة الشيعة الإمامية في صواب جميع ما انفردت به أو شاركت فيه غيرها
من الفقهاء هي إجماعها عليه لأن إجماعها حجة قاطعة ودلالة موجبة للعلم فإن
انضاف إلى ذلك ظاهر كتاب الله جل ثناؤه أو طريقة أخرى توجب العلم وتثمر
اليقين فهي فضيلة ودلالة تنضاف إلى أخرى وإلا ففي إجماعهم كفاية وإنما قلنا
إن إجماعهم حجة لأن في إجماع الإمامية قول الإمام الذي دلت العقول على أن كل
زمان لا يخلو منه وأنه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول ولا فعل فمن هذا الوجه
كان إجماعهم حجة ودليلا قاطعا وقد بينا صحة هذه الطريقة في مواضع من كتبنا
وخاصة في جواب مسائل أبي عبد الله ابن التبان وفي جواب مسائل أهل الموصل
الفقهية الواردة في سنة عشرين وأربعمائة وفي غير هذين الموضعين من كتبنا
فإنا فرعنا ذلك واستوفيناه واستقصيناه وأجبنا عن كل سؤال يسأل عنه وحسمنا
كل شبهة تعترض فيه وبينا كيف الطريق إلى العلم بأن قول الإمام المعصوم في جملة أقوال
الإمامية وكيف السبيل إلى أن نعرف مذاهبه ونحن لا نميز شخصه وعينه في أحوال
غيبته وأسقطنا تجبر من يقول من لا أعرفه كيف أعرف مذهبه ولا فائدة في شرح
ذلك هاهنا لأن التشاغل في هذا الكتاب بغيره ومن أراد التناهي في معرفة صحة
هذا الأصل رجع إلى حيث أرشدناه فإنه يجد ما يوفي على حاجته ويتجاوز قدر كفايته
وإذا كانت الجملة التي أشرنا إليها هي الحجة في جميع مذاهب الشيعة الإمامية في
أحكام الفقه فعلى من شك في شيء من مذاهبهم وارتاب بصحته أن يسأل عن صحة ذلك
فإذا أقيمت فيه عليه الحجة بالطريقة التي أشرنا إليها وجب زوال ريبه وحصول علمه
وبرئت عهدة القوم فيما ذهبوا إليه ببيان الحجة فيه والدلالة عليه وما يضرهم بعد
ذلك خلاف من خالفهم كما لا ينفع وفاق من وافقهم ولو اقتصرنا على هذه الجملة في تمام
الغرض لكفتنا وما افتقرنا إلى زيادة عليها ولا احتجنا إلى تفصيل المسائل وتعيينها فإن
الحجة في صحة الجميع واحدة لكنا نفصل المسائل ونعينها ونبين ما فيه موافق الشيعة
الإمامية من غيرهم وإن ظن مخالفوهم أنه لا موافق لهم فيها ونميز ما انفردوا
به من غيرهم مما وافق من خالفهم ونضيف إلى هذه الطريقة التي أشرنا إليها في صحته
على جميع الجملة ما لعله يمكن فيه أن نستدل كتاب الله جل ثناؤه أو طريقة توجب
العلم وكل ما يتيسر من تقويته وتقريبه وتسهيل مرامه ليكون الفائدة بذلك أكثر
وأغزر وعلى الله تعالى توكلنا وهو حسبنا ونعم الوكيل

باب الطهارة وما يتعلق بها

مسألة ومما شنع به على الإمامية وظن أنه لا موافق لهم فيه قولهم أن الماء

اذا بلغ كرّا لم ينجس بما حلّه من النجاسات وهذا مذهب الحسن بن صالح بن حيّ وقد حكاه
عنه في كتابه الموضوع لاختلاف الفقهاء ابو جعفر الطحاوي والحجّة في صحّة
هذا المذهب الطريقة التي تقدّمت الاشارة اليها دون موافقة ابن حيّ فان من وا
فقه لمخالفيه فيما ليست بحجّة وانّما ذكرنا وفاقه ليعلم انّ الشيعة ما تفردت
بهذا المذهب كما ظنّوا وقد استقصينا الكلام في هذه المسئلة فيما افردناه من الكلام
على مسائل الخلاف ورددنا على كل مخالف في هذه المسئلة لنا بما نعم ومخص من ابي
حنيفة ومالك والشافعي بما فيه كفاية وسلكنا معهم ايضا طريق القياس الذي هو صحيح
على اصولهم وبيّنا انّ القياس اذا صحّ كان شاهدا لنا في هذه المسئلة وذكرنا ما يرو
ونه وهو موجود في كتبهم واحاديثهم عن النبي صلى الله عليه واله انه قال اذا بلغ
الماء كرّا لم يحمل خبثا فان قيل ابن حيّ يحدّد الكرّ على ما حكاه الطحاوي عنه بما بلغ
ثلثة الاف رطل وانتم تحدّدونه بالف ومائتي رطل بالمدني قلنا ما ادّعينا انّ
مذهب ابن حيّ يوافقنا من كل وجه وانتم لم تعيبوا على الشيعة تحديد الكرّ بالارطال
وانّما عبتم اعتبار الكرّ فيما لا ينجس وبعد فان تحديدنا بالارطال التي ذكرنا اولى من
تحديد ابن حيّ لانا عولنا في ذلك على اثار معروفة مرويّة واجماع فرقة قد دلّ الدليل
على انّ فيهم الحجّة وابن حيّ لا يدري كيف حدّد بثلثة الاف رطل لا على ماذا
اعتمد فيه على انّ ابن حيّ يجب ان يكون عند ابي حنيفة واصحابه والشافعي احقّ
بالعيب من الشيعة لانّ تحديد الشيعة اقرب الى تحديد الشافعي من تحديد ابن حيّ لانّ
ما بين القلّتين وهما حدّ الشافعي وبين الف رطل ومائتي رطل اقرب ما بين القلّتين وثلثة
الاف رطل واذا كان مذهب ابي حنيفة انّ النجاسة تنجّس القليل والكثير من الماء فقول
الشيعة على كل حال اقرب من قول ابن حيّ **مسئلة** ومما انفردت به الاما
مية ايجابهم غسل الاناء من ولوغ الكلب ثلث مرّات احداهنّ بالتراب لانّ ابا حنيفة لا يعتبر
حدّا في ذلك ولا عددا ويرى انّه يجري مجرى ازالة سائر النجاسات والشافعي يوجب سبع غسلات
احداهنّ بالتراب ومالك لا يوجب غسل الاناء من سؤر الكلب ويقول انه مستحبّ فان فعله
فليكن سبعا وهو مذهب داود وذهب الحسن بن حيّ وابن حنبل الى انه يغسل سبع مرّات
والثامنة بالتراب وقد تكلّمنا على هذه المسئلة في مسائل الخلاف بما استوفيناه وحجّتنا
فيما انفردنا به من ايجاب الثلث الاجماع من الطايفة المتقدّم ذكره ومما يجوز ان يحتجّ به
على المخالفين ما رووه وهو موجود في كتبهم ورواياتهم عن عبيد بن عمير عن ابي هريرة
عن النبي صلى الله عليه واله انه قال اذا ولغ الكلب في اناء احدكم فليغسله ثلث مرّات
وايضا ما رواه ابو هريرة في حديث اخر عن النبي صلى الله عليه واله انه قال اذا ولغ الكلب

في اناء احدكم فليغسله ثلثا او خمسا او سبعا وظاهر هذا الخبر تقتضي وجوب الثلث لانه العدد
الذي لم يجز صلوات الله عليه واله الاقتصار على ما دونه فاما قوله خمسا او سبعا فلا تخلوا ان يكون
المستفاد بدخول لفظة او فيه للتخيير وبين هذه الاعداد ويكون الكلّ واجبا على جهة التخيير
او يكون فيما زاد على الثلث للتخيير من غير وجوب ويكون الزيادة على الثلث ندبا واستحبابا
والقسم الاول باطل لانّ احدا من الامّة لم يذهب الى انّ كل عدد من هذه الاعداد واجب لانّ
الاخرين القائلين بسبع غسلات وان اوجبوها فانهم لا يجعلون الثلث والخمس واجبات ويجعلونه
مخيّرا بينهنّ وبين السبع بل يوجبون السبع دون ما عداها فلم يبق الّا القسم الثاني وهو
مذهبنا فاذا قيل كيف يقع التخيير بين واجب وندب قلنا لم يخيّر بين واجب وندب
لانّ الثلث يدخل في الخمس وفي السبع وانّما وقع التخيير بين الاقتصار على الواجب وهو
الثلث وبين فعله والزيادة عليه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول
بنجاسة سؤر اليهودي والنصراني وكل كافر وخالف جميع الفقهاء في ذلك وحكى الطحاوي
عن مالك في سؤر النصراني والمشرك انه لا يتوضّأ به ووجدت المحصّلين من اصحاب مالك
يقولون انّ ذلك على سبيل الكراهة لا التحريم لاجل استحلالهم الخمر والخنزير وليس بمقطوع
على نجاسته فكانّ الامامية منفردة بهذا المذهب ويدلّ على صحّة ذلك مضافا الى اجماع
الشيعة عليه قوله جلّ ثناؤه انّما المشركون نجس فاذا قيل لعلّ المراد نجاسة الحكم لا نجاسة
العين قلنا نحمله على الامرين لانّه لا مانع من ذلك وبعد فانّ حقيقة هذه اللفظة تقتضي نجاسة
العين في الشريعة وانّما تحمل على الحكم تشبيها ومجازا والحقيقة اولى باللفظة من المجاز فان
قيل فقد قال الله جلّ ثناؤه وطعام الذين اوتوا الكتاب حلّ لكم وهو عموم في جميع ما شربوا
وعالجوه بايديهم قلنا يجب تخصيص هذا الظاهر بالدلالة على نجاستهم ونحمل هذه الاية
على انّ المراد بها الطعام الذي هو الحبوب وما يملكونه دون ما هو سؤر او ما عالجوه باجسامهم
على انّ في طعام اهل الكتاب ما يغلب على الظنّ انّ فيه خمرا او لحم الخنزير فلا بدّ من اخراجه من هذا
الظاهر واذا اخرجناه من الظاهر لاجل النجاسة وكان سؤرهم على ما بيّنّاه نجسا اخرجناه
ايضا من الظاهر **مسئلة** ومما انفردت به الامامية القول بانّ ماء البير ينجس بما
يقع فيها من النجاسة وان كان كثيرا وهو الحدّ الذي حدّدناه للماء الذي لا يقبل النجاسة ويطهر
عندنا ماؤها بنزح بعضه وهذا البير بقول لاحد من الفقهاء لانّ من لم يراع في الماء حدّا
اذا بلغه لم ينجس بما حلّه من النجاسات وهو ابو حنيفة لا يفصل في هذا الحكم بين البير وغيرها
كما فصلت الامامية ومن راعى حدّا في الماء اذا بلغه لم يقبل النجاسة وهو الشافعي في اعتباره
القلّتين لم يفصل بين البير وغيرها والامامية فصلت فانفردت لذلك عن الجماعة وعذر الامامية
فيما ذهبت اليه في البير والفصل بينها وبين مياه الغدران والانية هو ما تقدّم من الحجّة وبعضد

ذلك أنه لا خلاف بين الصحابة والتابعين في أن إخراج بعض ماء البئر يطهرها وإنما اختلفوا
في مقدار ما ينزح وهذا يدل على حكمهم بنجاستها على كل حال من غير اعتبار لمقدار ما فيها
وأن حكمها في أن إخراج بعض ما فيها يطهرها بخلاف حكم الأواني والغدران ويمكن أن يكون
الوجه في مخالفة حكم البئر فيما ذكرناه لأحكام الأواني والغدران أن نزح جميع ماء البئر يشق
من جهتين إحداهما البعد عن الابتداء والأخرى لأن ماءها يتجدد في كل حال مع النزح فيشق
إخراج الجميع والأواني لا يشق إراقة جميع ما فيها وكذلك الغدران إذا كان ماؤها أقل
من كر ألا ترى أن غسل الأواني كما يتيسر بعد إخراج النجاسة وجب ولما تعذر ذلك
في البئر أسقط فلما خفف حكم البئر من الوجه الذي ذكرناه عن الأواني والغدران غلظ
من جهة أخرى وأسقط فيها اعتبار مبلغ الماء في قلته أو كثرته لئلا يجتمع تخفيفان ولمشقة
اعتبار ذلك فيها لبعدها **مسألة** ومما ظن أن الإمامية تنفرد به وشنع به عليها
القول بأن جلود الميتة لا تطهر بالدباغ وهذا مذهب أحمد بن حنبل والشيعة غير منفردة به
والدليل على صحة ما ذهبنا إليه من ذلك مضافا إلى الطريقة المشار إليها في كل المسائل قوله
تعالى حرمت عليكم الميتة هذا تحريم مطلق يتناول أجزاء الميتة في كل حال وجلد الميتة
يتناوله اسم الموت لأن الحياة تحله وليس بجار مجرى العظم والشعر وهو بعد الدباغ يسمى
جلد ميتة كما كان يسمى قبل الدباغ فينبغي أن يكون حظر التصرف فيه لاحقا به ويمكن أن نحتج
على المخالفين بما هو موجود في كتبهم ورواياتهم من حديث عبد الله بن حكيم أنه قال أتانا
كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله قبل موته بشهر ألا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب
ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عنه عليه السلام من قوله أيما إهاب دبغ فقد طهر لأن خبرهم
عام اللفظ والخبر الذي احتججنا به خاص فنبني العام على الخاص لكي نستعمل الخبرين
ولا نطرح أحدهما فإن قالوا نحمل خبركم على تحريم الانتفاع بإهاب الميتة وعصبها قبل الدباغ
قلنا هو تخصيص وترك الظاهر وعلى كل حال على أنه لا معنى له لأن العصب يحرم الانتفاع به
على كل حال قبل الدباغ وبعده وليس بجار مجرى ... عنه صلى الله
الإخبار
عليه وآله من قوله وقد سئل عن جلود الميتة دباغها
سقط الاحتجاج بها ورجعنا إلى ظاهر نص الكتاب على أنه
الموت من الذكاة وسمى ذلك ميتة على ضرب من التجوز فليس ذلك بأبعد
المراد به لا تنتفعوا بإهاب ولا عصب قبل الدباغ فإن قيل كيف تحملونه على ...
الطاهر قبل الدباغ قلنا عندنا أن جلود ما لا يؤكل لحمه من البهائم إذا ذكيت فلا يطهر
بالدباغ بخلاف جلد ما يؤكل لحمه فيكون المراد جلود ما مات بالذكاة مما لا يؤكل
...سورها وإن حملناه على جميع جلود المذكى مما يؤكل لحمه وما لا يؤكل جاز لأن

جلود ما أكل لحمه إذا ذكي عليه نجاسة الدم فإذا دبغ زال ذلك عنه وقول بعضهم إن الجلد
لا يسمى إهابا بعد الدباغ وإنما يسمى بذلك قبل دبغه لا يلتفت إليه لأنه خارج عن اللغة
والعرف **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن الدم الذي ليس بدم حيض
تجوز الصلاة في ثوب أو بدن أصابه منه ما ينقص مقداره عن سعة الدرهم الوافي وهو
المضروب من درهم وثلث وما زاد على ذلك لا تجوز الصلاة فيه وفرقوا بين هذا الدم في هذا
الحكم وبين سائر النجاسات من بول وعذرة ومني وحرموا الصلاة في قليل ذلك وكثيره وكأن
التفرقة بين الدم وبين سائر النجاسات في هذا الحكم هو الذي تفردوا به فإن أبا حنيفة
يعتبر مقدار الدرهم في جميع النجاسات فاعتبارنا في بعضها هو التفرد ويمكن القول
بأن الشيعة غير منفردة بهذه التفرقة لأن زفر كان يراعي في الدم أن يكون أكثر من درهم
ولا يراعي مثل ذلك في البول بل يحكم بفساد الصلاة بقليله وكثيره وهذا نظير قول الإمامية
وروي عن الحسن بن صالح بن حي أنه يقول في الدم إذا كان على الثوب منه مقدار الدرهم
يعيد الصلاة وإن كان أقل من ذلك لم يعد وكان يوجب الإعادة في البول والغائط قليلهما
وكثيرهما وهذا مضاه لقول الإمامية وقد مضى في صدر هذا الكتاب أن التفرد بما عليه
حجة واضحة غير مستنكر وإجماع هذه الفرقة هو دليلنا على صحة قولها وقد استوفينا
الكلام على هذه المسألة في كتابنا المفرد لمسائل الخلاف واحتججنا على المخالفين لنا في هذه
المسألة بضروب من الاحتجاجات منها قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة
فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق فجعل تعالى ذكره تطهير الأعضاء الأربعة مبيحا
للصلاة فلو تعلقت الإباحة بغسل نجاسة لكان ذلك زيادة لا يدل عليها الظاهر لأنه
بخلافها ولا يلزم على هذا ما زاد على الدرهم وما عدا الدم من النجاسات لأن الظاهر وإن لم
يوجب ذلك فقد عرفناه بدليل أوجب الزيادة على الظاهر وليس ذلك في يسير الدم
وذكرنا أيضا ما يرويه المخالفون ويمضي في كتبهم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه قال إذا كان الدم في الثوب أكثر من قدر الدرهم أعاد الصلاة وهذا تعليق للحكم
بشرط متى لم يكن موجودا فما علق عليه لم يوجد وبينا هناك أنه يمكن أن يكون الفرق بين دم الحيض
وسائر الدماء أن حكم دم الحيض أغلظ بأنه يوجب الغسل فلهذا خولف بينه وبين غيره
وقلنا أيضا أنه يمكن أن يكون الفرق بين دم الحيض والنفاس وإذا جمعنا بين دم الحيض و
النفاس في هذه القضية أن البلوى بسائر الدماء أعم من البلوى بدم الحيض والنفاس
لأن سائر الدماء يخرج من جسم الصغير والكبير والذكر والأنثى والحيض والنفاس
يختصان ببعض من ذكرنا وأيضا فإن دم النفاس والحيض يختصان في الأكثر بأوقات معينة
فيمكن التحرز منهما وباقي الدماء بخلاف ذلك وإنما فرقنا بين الدم والبول والمني وسائر

ح
ولا يفرق بين بعضها وبين بعض والشافعي لا يعتبر الدرهم في جميع النجاسات ح

النجاسات في اعتبار الدرهم للإجماع المتقدم ويمكن أن يكون الوجه فيه أن الدم لا يوجب
خروجه من الجسد وضوءاً على اختلاف مواضعه والبول والعذرة والمني يوجب خروج
كل واحد منها الوضوء وفيها ما يوجب الغسل وهو المني فغلظت أحكامها من هذا
الوجه على حكم الدم ومن أراد الاستقصاء يرجع إلى حيث ذكرناه **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن المني نجس لا يجزئ فيه إلا الغسل لأن أبا حنيفة
وإن وافقهم في نجاسته فعنده أنه يجزئ فرك يابسه والشافعي يذهب إلى طهارته
فأما ما يحكى عن مالك من أنه يذهب إلى نجاسته ويوجب غسله وليس ذلك موافقة
للشيعة الإمامية على الحقيقة لأن مالكاً لا يوجب غسل جميع النجاسات وإنما يستحب
ذلك والإمامية توجب غسل المني فهي منفردة بذلك وقد استوفينا أيضاً الكلام على
هذه المسألة في مسائل الخلاف ورددنا على كل مخالف لنا فيها بما فيه كفاية ودللنا
على نجاسة المني بقوله تبارك وتعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب
عنكم رجز الشيطان وروي في التفسير أنه جل ثناؤه أراد بذلك أثر الاحتلام والآية
دالة من وجهين على نجاسة المني أحدهما أن الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد
بدلالة قوله تعالى والرجز فاهجر وأراد عبادة الأوثان وفي موضع آخر واجتنبوا الرجس
من الأوثان والوجه الثاني أنه جل ثناؤه أطلق عليه اسم التطهير والتطهير لا يطلق
في الشرع إلا لإزالة النجاسة أو غسل الأعضاء الأربعة واحتججنا عليهم أيضاً بما يروونه
عن عمار بن ياسر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله قال إنما يغسل الثوب من
الدم والبول والمني وهذا يقتضي وجوب غسله وما يجب غسله لا يكون إلا نجساً
الحجة الكبرى في نجاسته ووجوب غسله إجماع الإمامية على ذلك ٥ **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن البول خاصة لا يجزئ فيه الاستجمار بالحجر و
لا بد من غسله بالماء مع وجوده ولا يجري عندهم مجرى الغائط في جواز الاقتصار على
الحجر وليس هذا المذهب لأحد من الفقهاء لأن من يوجب الاستنجاء منهم من لا يفرق بين
البول والغائط في جواز الاقتصار فيه على الحجر ومن يسقط وجوب الاستنجاء كأبي
حنيفة يسقطه من الأمرين وينبغي أن يكون الإمامية بهذا التفرد إلى جانب المدح
أقرب منها إلى جانب العيب لأن قولها الذي انفردت به أشبه بالتنزه عن النجاسة
وأولى في إزالة العيب ممن لم يوجب الاستنجاء وجوّز أن يصلي المصلي وعين النجاسة
على بدنه متوجه أقرب وحجة الشيعة على مذهبها هذا هي ما تقدم ذكره من إجماعها
عليه وتظاهر الآثار في رواياتهم به ويمكن أن يكون الوجه في الفرق بين نجاسة
البول ونجاسة الغائط أن الغائط قد لا يتعدى المخرج إذا كان يابساً ويتعداه

إذا كان بخلاف هذه الصفة ولا خلاف في أن الغائط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله
بالماء والبول مائع جار لا بد من تعديه المخرج وهو في وجوب تعديته لذلك أبلغ من رقيق
الغائط فوجب فيه ما يجب فيما يتعدى المخرج من مائع الغائط ولا خلاف في وجوب غسل ذلك
مسألة ومما انفردت به الإمامية الابتداء في غسل اليدين للوضوء من المرافق
والانتهاء إلى أطراف الأصابع وفي أصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى أنه لا يجزئ خلاف
ذلك وقد ذكرت في كتاب مسائل الخلاف وفي جواب مسائل أهل الموصل الفقهية أن
الأولى أن يكون ذلك مسنوناً ومندوباً إليه وليس بفرض حتم فقد انفردت الشيعة على
كل حال بأنه مسنون على هذه الكيفية وباقي الفقهاء يقولون هو مخير بين الابتداء
بالأصابع وبين الابتداء بالمرافق والحجة ما ذهبنا إليه مضافاً إلى الإجماع الذي ذكرناه
أن الحدث إذا تيقن فلا يزول إلا بأمر متيقن وما هو مزيل له بيقين أولى وأحوط مما
ليس هذه صفته وقد علمنا أنه إذا غسل من المرافق إلى الأصابع كان مزيلاً للحدث عن اليدين
بالإجماع واليقين وليس كذلك إذا غسل من الأصابع فالذي قلناه أحوط ومما يجوز أن يحتج
به على المخالف ما رووه كلهم عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه توضأ مرة مرة ثم
قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به فلا يخلو من أن يكون ابتدأ من المرافق أو انتهى
إليها فإن كان مبتدئاً بالمرافق فيجب أن يكون خلاف ما فعله غير مقبول ولفظة مقبول
يستفاد بها في عرف الشرع أمران أحدهما الإجزاء كقولنا لا يقبل صلاة بغير طهارة
والأمر الآخر الثواب عليها كقولنا إن الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة بمعنى
سقوط الثواب وإن لم تجب إعادتها وقول المعتزلة إن صلاة صاحب الكبيرة غير مقبولة
لأنه لا ثواب عندهم عليها وإن كانت مجزية لا تجب إعادتها ويجب حمل لفظه نفي
القبول على الأمرين غير أنه إذا قام الدليل على أن من غسل يديه وابتدأ بأصابعه
وانتهى إلى المرافق يجزي وضوؤه بقي المعنى الآخر وهو نفي الثواب والفضل وهو مرادنا
وقد بينا في مسائل الخلاف وفي جواب أهل الموصل بطلان استدلالهم بقوله تعالى إلى
المرافق وأنه جل ثناؤه جعلها غاية للابتداء وقلنا إن لفظة إلى قد تكون بمعنى الغاية
وقد تكون بمعنى مع وهو في الأمرين حقيقة واستشهدنا بقوله تعالى ولا تأكلوا أموا
لهم إلى أموالكم وقوله تعالى من أنصاري إلى الله وبقول أهل اللسان العربي
ولي فلان الكوفة إلى البصرة والمراد بلفظة إلى في هذا كله معنى مع واستشهدنا
على ذلك بكثير من أشعار العرب وأجبنا عن سؤال من يسأل فيقول إذا احتملت لفظة
إلى المعنيين معاً فمن أين لكم أنها في الآية بمعنى مع دون ما ذكرناه من الغاية بأن قلنا
الآية استند لا للمخالف علينا دليلنا عليه ويكفي في كسره أن نبين احتمال اللفظة للأمرين

وانها ليست خالصة لاحدهما وقلنا ايضا لو كانت لفظة الى في الآية تفيد الغاية
لوجب الابتداء من الاصابع والانتهاء الى المرافق ولم يكن خلافه لان امره على الوجوب
وقد اجمعوا على ان ذلك ليس بواجب فثبت ان المراد باللفظة والآية معنى مع ه

مسألة ومما انفردت به الامامية الآن وقد كان قولا للشافعي قديما القول
بوجوب ترتيب اليد اليمنى في الطهارة على اليسرى لان جميع الفقهاء في وقتنا هذا
والشافعي في قوله الجديد لا يوجبون ذلك والحجة على صحة هذا المذهب مضافا الى الا
جماع المتردد انا قد دللنا على ان الابتداء في غسل اليدين بالمرافق هو الواجب او
المسنون الذي خلافه مكروه وكل من قال من الامة بان الابتداء بالاصابع والانتهاء
الى المرافق مكروه او هو خلاف الواجب ذهب الى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى في
الطهارة والفرق بين المسألتين خروج عن الاجماع ويمكن ايضا ان نحتج في ذلك عليهم
بما يروونه من قوله عليه السلم وقد توضأ مرة مرة هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به
فلا يخلو ان يكون قدم اليمنى او اخرها فان كان قدمها وجب نفي اجزاء تاخيرها وان
كان اخرها وجب نفي اجزاء تقديمها وليس هذا بقول لاحد من الامة وليس لهم
ان يقولوا الاشارة في قوله صلى الله عليه وآله هذا وضوء وقد توضأ مرة مرة هذا وضوء
لا يقبل الله الصلاة الا به الى افعال الوضوء دون صفاته وكيفياته وذلك ان الاشارة اذا
اطلقت دخل تحتها الافعال وكيفياتها لان كيفياتها وصفاتها كالجزء منها لانه لو
غسل عليه السلم وجهه على ضرب من التحديد ثم قال لا يقبل الله الصلاة الا به لدل ذلك
على وجوب الفعل وصفته ولولا ان الامر على ما قلناه لم يفرق النبي صلى الله عليه وآله بين
وضوءه الاول والثاني والثالث وقال في الثالث الذي اقتصر فيه على مرة واحدة لا يقبل
الله الصلاة الا به فلولا ان الاشارة الى الصفات والكيفيات لكان الكل واحدا في ان الصلاة
لا يقبلها الله الا به وان كانت الاشارة الى الافعال دون الكيفيات على ان الشافعي لا يتمكن
من الطعن بذلك لانه يستدل بهذا الخبر على وجوب ترتيب الطهارة في الاعضاء الاربعة
ويراعي الكيفيات لان الترتيب كيفية وصفة فان طعن علينا بهذا فهو طاعن على نفسه

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الفرض مسح مقدم الراس دون
سائر ابعاضه من غير استقبال الشعر والفقهاء كلهم يخالفون في هذه الكيفية ولا يوجبونها
ولا شبهة في ان الفرض عند الامامية يتعلق بمقدم الراس ولا يجزي مع صحة هذا العضو
سواه فاما ترك استقبال الشعر فهو عند اكثرهم ايضا واجب ولا يجزي سواه وفيهم
من يرى انه مسنون مرغب فيه وعلى كل حال فالانفراد بين الامامية ثابت والذي
يدل على صحة مذهبهم في هذه المسألة مضافا الى الطريقة الاجماع انه لا خلاف في ان من

مسح مقدم راسه من غير استقبال الشعر مزيل للحدث مطهر للعضو وفي العدول عن ذلك
خلاف فالواجب فعل ما يتيقن به زوال الحدث وبراءة الذمة فهو الاحوط

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الراس انما يجب ببلة اليد فان استانف ماء
جديدا لم يجزه حتى انهم يقولون اذا لم يبق في يده بلة اعاد الوضوء ولا يجب ان يقدر
ان من وافق الشيعة في جواز الوضوء بالماء المستعمل كمالك واهل الظاهر موافق لهم
في هذه المسألة لان من ذهب الى ان الماء المستعمل مطهر يزول الحدث به انما يجيز مسح
الراس ببلة اليد ولا يوجبه وهو مخير المتوضي بين ان يفعل ذلك وبين تجديد الماء و
الشيعة توجبه ولا تخير فيه فالانفراد حاصل والذي يدل على صحة هذا المذهب مضافا
الى طريقة الاجماع ان ظاهر الامر بحكم عرف الشرع تقتضي الوجوب والفور الا ان تقوم
دليل ومن طهر يده به هو مامور على الفور بتطهير راسه فاذا جدد تناول الماء فقد ترك
زمانا كان يمكن ان يطهر العضو فيه والفور يوجب عليه خلاف ذلك فبظاهر الآية على ما نزل
يجب ان يمسح ببلة يده راسه ولا يلزم ذلك في اليدين مع الوجه لان المفروض في اليدين الغسل
ولا يمكن ذلك ببلة اليد من تطهير الوجه والفرض في الراس هو المسح وذلك يتأتى ببلة تطهير
اليدين ولو لم يكن هذا الفرق لما جاز ان نخرج ماء اليدين بدليل ليس بثابت في الراس ه

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الاذنين او غسلهما غير واجب
ولا مسنون وانه بدعة وباقي الفقهاء على خلاف ذلك وهذه المسألة ايضا مما تكلمنا عليه
في مسائل الخلاف واستوفيناه واحتججنا فيها على الاجماع الذي تقدم ذكره ويكون ان يقال
من المعلوم انه اذا ترك مسح اذنيه فليس بعاص ولا مبدع عند احد من الامة ومتى مسحهما كان
عند الشيعة مبدعا عاصيا فالاحوط هجر ما يخاف المعصية في فعله ولا يخاف التبعة في تركه ه

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بوجوب مسح الرجلين على طريق
التضييق ومن غير تخيير بين الغسل والمسح على ما ذهب اليه الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري
وابو علي الجبائي وكان ايجاب المسح تضييقا من غير بدل يقوم مقامه هو الذي انفردت
به في هذه الازمنة لانه قد روى القول بالمسح عن جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس
رضي الله عنه وعكرمة وانس وابي العالية والشعبي وغيرهم وهذه المسألة مما استقصينا
الكلام عليه في مسائل الخلاف وبلغنا فيها اقصى الغايات واستوفينا من تفريع الكلام و
تشعيبه الى ما لا يوجد في شيء من الكتب غير انا لا نخلي هذا الموضع من جملة كافية والذي يدل
على صحة مذهبنا في ايجاب المسح دون غيره مضافا الى الاجماع الذي عولنا في كل المسائل
عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين فامر بغسل الوجه وجعل للايدي

حكمهما في الغسل بواو العطف ثم ابتداء جملة اخرى فقال وامسحوا برؤسكم فاوجب بالتصريح
للرؤوس المسح وجعل للارجل مثل حكمها بالعطف فلو جاز ان تخالف بين حكم الارجل والرؤوس
في المسح جاز ان تخالف بين حكم الوجوه والايدي في الغسل لان الحال واحدة وقد اجبنا عن
سؤال من سالنا فقول لمكم ان الارجل انما انجرت بالمجاورة لا لعطفها في الحكم
على الرؤوس باجوبة منها ان الاعراب بالمجاورة شاذ نادر وورد في مواضع لا يلحق بها غيرها
ولا يقاس عليها سواها بغير خلاف بين اهل اللغة ولا يجوز حمل كتاب الله تعالى على الشذوذ
الذي ليس بمعهود ولا مالوف ومنها ان الاعراب بالمجاورة عند من اجازه انما يكون مع فقد
حروف العطف واي مجاورة تكون مع وجود الحايل ولو كان ما بينه وبين غيره حايل لما كانت
المجاورة معقولة وكل موضع استشهد به على الاعراب بالمجاورة مثل قولهم جحر
ضب خرب وكبير اناس في بجاد مزمل لا حرف فيه حايل بين ما تعدى اليه اعراب من غيره
للمجاورة ومنها ان الاعراب بالمجاورة انما استعمل في الموضع الذي يرتفع فيه الشبهة و
يزول اللبس في الاحكام الا ترى ان احدا لا يشتبه عليه ان لفظة خرب من صفات الجحر
لا الضب وان الحاقها في الاعراب بها لا يوهم خلاف المقصود وكذلك لفظة مزمل لا شبهة
في انها من صفة الكبير لا صفة البجاد وليس كذلك الارجل لانه من الجايز ان تكون ممسوحة كالرؤس
فاذا عربت باعرابها للمجاورة ولها حكم الايدي في الغسل كان غاية اللبس والاشتباه ولم
تجر بذلك عادة القوم ومنها ولم نذكر هذا الوجه في مسايل الخلاف ان محصلي اهل النحو
ومحققيهم نفوا ان يكونوا اعربوا بالمجاورة في موضع من المواضع وتاولوا الجر في جحر ضب خرب
على انهم ارادوا خرب جحره وكبير اناس في بجاد مزمل كبيره ويجري ذلك مجرى مررت برجل
حسن وجهه وقد بينا ايضا في مسايل الخلاف بطلان قول من ادعى ان الغسل الخفيف
يسمى مسحا وحكى ذلك عن ابي زيد الانصاري من وجوه كثيرة اقواها ان فايدة اللفظتين في
الشريعة مختلفة وفي اللغة ايضا وقد فرق الله تعالى في اية الطهارة بين الاعضاء المغسولة
والممسوحة فصل اهل الشرع بين الحكمين ولو كانتا متداخلتين لما كان كذلك وحقيقة الغسل
توجب جريان الماء على العضو وحقيقة المسح تقتضي امرار الماء من غير جريان فالتنافي بين
الحقيقتين ظاهر لانه من المحال ان يكون الماء جاريا وسايلا وغير سايل ولا جار في حال واحدة
وقد بينا في مواضع كثيرة من كلامنا ان المسح تقتضي امرار قدر من الماء بغير زيادة عليه فلا
يدخل ابدا في الغسل ومن اقوى ما ابطل هذه الشبهة ان الارجل اذا كانت معطوفة على
الرؤوس وكانت الرؤوس بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس بغسل على وجه من الوجوه فيجب
ان يكون حكم الارجل كذلك لان العطف يقتضي المسح وكيفيته وقد بينا ايضا في مسايل
الخلاف ان القراءة في الارجل بالنصب لا يقدح في مذهبنا وانها توجب بظاهرها المسح في

الرجلين كايجاب القراءة بالجر لان موضع برؤسكم موضع نصب بايقاع الفعل وهو
قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وانما جرت الرؤس بالباء الزايدة فاذا نصبنا الارجل
عطفا على الموضع لا على اللفظة وامثلة ذلك في الكلام العربي اكثر من ان تحصى يقولون
لست بقايم ولا قاعدا وانشدوا معاوي اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا
فنصب على الموضع ونظيره ان زيدا في الدار وعمرو فرفع عمرو على موضع ان وما عملت فيه
لان ذلك موضع رفع ومثله مررت بزيد وعمرا وذهبت الى خالد وبكرا وقال الشاعر
جيني بمثل بني بدر لقومهم او مثل اخوة منظور بن سيار ولما كان معنى جيني هات
واعطني واحضرني مثلهم جاز العطف بالنصب على المعنى فهذا ابعد مما قلناه في الاية
وبينا ان نصب الارجل عطفا على الموضع اولى من ان يعطفها على الايدي والوجوه لان
حمل التاثير في الكلام القريب اولى من حمله للبعيد ولان الجملة الاولى المامور فيها
بالغسل قد نقضت وبطل حكمها باستيناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم
الجملة الاولى ان يعطف عليها ويجري ذلك مجرى قولهم ضربت زيدا وعمرا واكرمت
خالدا وبشرا ان رد بشر الى الاكرام الى خالد هو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره ولا يسوغ
رده الى الضرب الذي قد انقطع حكمه على ان ذلك لو جاز لترجح ما ذكرناه ليتطابق معنى
القراتين ولا يتنافيان وتجديد طهارة الرجلين لا يدل على الغسل كما ظنه بعضهم وذلك
لان المسح فعل من جنبة الشريعة كالغسل فلا ينكر تحديده كتجديد الغسل ولو صرح تعالى
فقال وامسحوا ارجلكم وانتهوا بالمسح الى الكعبين لم يكن منكرا فان قالوا تحديد اليدين
لما اقتضى الغسل فكذلك تحديد طهارة الرجلين تقتضي ذلك قلنا لم يوجب في اليدين
الغسل للتحديد بل التصريح بغسلهما وليس كذلك في الرجلين وقولهم عطف المحدود
على المحدود اولى واشبه بترتيب الكلام ليس بمعتمد لان الايدي معطوفة وهي
محدودة على الوجوه وليست في الاية محدودة فالا جاز عطف الارجل وهي محدودة
على الرؤوس التي ليست بمحدودة وهذا الذي ذهبنا اليه اشبه بالترتيب في الكلام
لان الاية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه وعطف عليه مغسولا
محدودا وهما اليدان ثم استانف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الراس فيجب
ان يكون الارجل ممسوحة وهي المحدودة معطوفة عليه دون غيره ليتقابل الجملتان
في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح
غير محدود فان عارضوا بما يروونه من الاخبار التي تقتضي ظاهرها غسل الرجلين وما
كرووا ابتهم عن النبي صلى الله عليه واله وسلم انه توضا مرة مرة وغسل رجليه وقال
هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به وفي خبر اخر احسنوا الوضوء واسبغوا الوضوء

النجاسات في اعتبار الدرهم للإجماع المتقدم ويمكن أن يكون الوجه فيه أن الدم لا يوجب
خروجه من الجسد وضوءاً على اختلاف مواضعه والبول والعذرة والمني يوجب خروج
كل واحد منها الوضوء وفيها ما يوجب الغسل وهو المني فغلظت أحكامها من هذا
الوجه على حكم الدم ومن أراد الاستقصاء يرجع إلى حيث ذكرناه **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن المني نجس لا يجزي فيه إلا الغسل لأن أبا حنيفة
وإن وافقهم في نجاسته فعنده أنه يجزي فركه يابساً والشافعي يذهب إلى طهارته
فأما ما يحكى عن مالك من أنه يذهب إلى نجاسته ويوجب غسله وليس ذلك بموافقة
للشيعة الإمامية على الحقيقة لأن مالكاً لا يوجب غسل جميع النجاسات وإنما يستحب
ذلك والإمامية توجب غسل المني فهي منفردة بذلك وقد استوفينا أيضاً الكلام على
هذه المسألة في مسائل الخلاف ورددنا على كل مخالف لنا فيها بما فيه كفاية ودلالنا
على نجاسة المني بقوله تبارك وتعالى ويُنزّل عليكم من السماء ماءً ليطهركم به ويذهب
عنكم رجز الشيطان وروي في التفسير أنه جل ثناؤه أراد بذلك أثر الاحتلام والآية
دالة من وجهين على نجاسة المني أحدهما أن الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد
بدلالة قوله تعالى والرجز فاهجر وأراد عبادة الأوثان وفي موضع آخر فاجتنبوا الرجس
من الأوثان والوجه الثاني أنه جل ثناؤه أطلق عليه اسم التطهير والتطهير لا يطلق
في الشرع إلا لإزالة النجاسة أو غسل الأعضاء الأربعة واحتججنا عليهم أيضاً بما يروونه
عن عمار بن ياسر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله قال إنما يغسل الثوب من
الدم والبول والمني وهذا يقتضي وجوب غسله وما يجب غسله لا يكون إلا نجساً و
الحجة الكبرى في نجاسته ووجوب غسله إجماع الإمامية على ذلك **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن البول خاصة لا يجزي فيه الاستجمار بالحجر و
لا بد من غسله بالماء مع وجوده ولا يجري عندهم مجرى الغائط في جواز الاقتصار على
الحجر وليس هذا المذهب لأحد من الفقهاء لأن من يوجب الاستنجاء منهم من لا يفرق بين
البول والغائط في جواز الاقتصار فيه على الحجر ومن أسقط وجوب الاستنجاء كأبي
حنيفة يسقطه من الأمرين وينبغي أن يكون الإمامية بهذا التفرد إلى جانب المدح
أقرب منها إلى جانب العيب لأن قولها الذي انفردت به أشبه بالتنزه عن النجاسة
وأولى في إزالتها والعيب إلى من لم يوجب الاستنجاء وجوز أن يصلي المصلي وعلى النجاسة
على بدنه متوجه أقرب وحجة الشيعة على مذهبها هذا هي ما تقدم ذكره من إجماعها
عليه وتظاهر الآثار في رواياتهم به ويمكن أن يكون الوجه في الفرق بين نجاسة
البول ونجاسة الغائط أن الغائط قد لا يتعدى المخرج إذا كان يابساً ويتعداه

إذا كان بخلاف هذه الصفة ولا خلاف في أن الغائط متى تعدى المخرج فلا بد من غسله
بالماء والبول مائع جار لا بد من تعديه المخرج وهو في وجوب تعديته له أبلغ من حيث
الغائط فوجب فيه ما وجب فيما يتعدى المخرج من مائع الغائط ولا خلاف في وجوب غسل ذلك
مسألة ومما انفردت به الإمامية الابتداء في غسل اليدين للوضوء من المرافق
والانتهاء إلى أطراف الأصابع وفي أصحابنا من يظن وجوب ذلك حتى أنه لا يجزي خلاف
ذلك وقد ذكرت في كتاب مسائل الخلاف وفي جواب مسائل أهل الموصل الفقهية أن
الأولى أن يكون ذلك مسنوناً ومندوباً إليه وليس بفرض حتم فقد انفردت الشيعة على
كل حال بأنه مسنون على هذه الكيفية وباقي الفقهاء يقولون هو مخير بين الابتداء
بالأصابع وبين الابتداء بالمرافق والحجة لما ذهبنا إليه مضافاً إلى الإجماع الذي ذكرناه
أن الحدث إذا تيقن فلا يزول إلا بأمر متيقن وما هو عن حاله متيقن أولى وأحوط مما
ليس هذه صفته وقد علمنا أنه إذا غسل من المرافق إلى الأصابع كان مزيلاً للحدث عن اليدين
بالإجماع واليقين وليس كذلك إذا غسل من الأصابع فالذي قلناه أحوط ومما يجوز أن يحتج
به على المخالف ما رووه كلهم عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه توضأ مرة مرة ثم
قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به فلا يخلو من أن يكون ابتدأ من المرافق أو انتهى
إليها فإن كان مبتدئاً بالمرافق فيجب أن يكون خلاف ما فعله غير مقبول ولفظة مقبول
يستفاد بها في عرف الشرع أمران أحدهما الإجزاء كقولنا لا يقبل صلاة بغير طهارة
والأمر الآخر الثواب عليها كقولنا أن الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة بمعنى
سقوط الثواب وإن لم يجب إعادتها وقول المعتزلة إن صلاة صاحب الكبيرة غير مقبولة
لأنه لا ثواب عندهم عليها وإن كانت مجزية لا يجب إعادتها ويجب حمل لفظة نفي
القبول على الأمرين غير أنه إذا قام الدليل على أن من غسل يديه وابتدأ بأصابعه
وانتهى إلى المرافق مجزي وضوءه بقي المعنى الآخر وهو نفي الثواب والفضل وهو مرادنا
وقد بينا في مسائل الخلاف وفي جواب أهل الموصل إبطال استدلال الخصم بقوله تعالى إلى
المرافق وأنه جل ثناؤه جعلها غاية لا ابتداء وقلنا إن لفظة إلى قد تكون بمعنى الغاية
وقد تكون بمعنى مع وهو في الأمرين حقيقة واستشهدنا بقوله تعالى ولا تأكلوا أموا
لهم إلى أموالكم وقوله تعالى من أنصاري إلى الله ويقول أهل اللسان العربي
ولي فلان الكوفة إلى البصرة والمراد بلفظة إلى في هذا كله معنى مع واستشهد
على ذلك بكثير من أشعار العرب وأجبنا عن سؤال من يسأل فيقول إذا احتملت لفظة
إلى المعنيين معاً فمن أين لكم أنها في الآية بمعنى مع دون ما ذكرناه من الغاية بأن قلنا
الآية استدلال المخالف علينا ليس لنا عليه ويكفي في كسره أن نبين احتمال اللفظة للأمرين

وانما البتة مخالفة لاحدهما وقلنا ايضا لو كانت لفظة الى في الآية تفيد الغاية
لوجب الابتداء من الاصابع والانتهاء الى المرافق ولم يجز خلافه لان الامر على الوجوب
وقد اجمعوا على ان ذلك ليس بواجب فثبت ان المراد باللفظة والآية معنى مع ه
مسألة ومما انفردت به الامامية الآن وقد كان قولا للشافعي قديما القول
بوجوب ترتيب اليد اليمنى في الطهارة على اليسرى لان جميع الفقهاء في وقتنا هذا
والشافعي في قوله الجديد لا يوجبون ذلك والحجة على صحة هذا المذهب مضافا الى الا
جماع المتردد انا قد دللنا على ان الابتداء في غسل اليدين بالمرافق هو الواجب او
المسنون الذي خلافه مكروه وكل من قال من الامة بان الابتداء بالاصابع والانتهاء
الى المرافق مكروه او هو خلاف الواجب ذهب الى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى في
الطهارة والفرق بين المسألتين خروج عن الاجماع ويمكن ايضا ان نحتج في ذلك عليهم
بما يروونه من قوله عليه السلم وقد توضأ مرة مرة هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به
فلا يخلو ان يكون قدم اليمنى او اخرها فان كان قدمها وجب نفي اجزاء تاخيرها وان
كان اخرها وجب نفي اجزاء تقديمها وليس هذا بقول لاحد من الامة وليس لهم
ان يقولوا الاشارة في قوله صلى الله عليه وآله هذا وضوء وقد توضأ مرة مرة هذا ونحوه
لا يقبل الله الصلاة الا به الى افعال الوضوء دون صفاته وكيفياته وذلك ان الاشارة اذا
اطلقت دخل تحتها الافعال وكيفياتها لان كيفياتها وصفاتها كالجزء منها لانه لو
غسل عليه السلم وجهه على ضرب من التحديد ثم قال لا يقبل الله الصلاة الا به لدل ذلك
على وجوب الفعل وصفته ولولا ان الامر على ما قلناه لم يفرق النبي صلى الله عليه وآله بين
وضوئه الاول والثاني والثالث وقال في الثالث الذي اقتصر فيه على مرة واحدة لا يقبل
الله الصلاة الا به فلولا ان الاشارة الى الصفات والكيفيات لكان الكل واحدا في ان الصلاة
لا يقبلها الله الا به ان كانت الاشارة الى الافعال دون الكيفيات على ان الشافعي لا يتمكن
من الطعن بذلك لانه يستدل بهذا الخبر على وجوب ترتيب الطهارة في الاعضاء الاربعة
ومراعاة الكيفيات لان الترتيب كيفية وصفة فان طعن علينا بهذا فهو طاعن على نفسه
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الفرض مسح مقدم الراس دون
سائر ابعاضه من غير استقبال الشعر والفقهاء كلهم يخالفون في هذه الكيفية ولا يوجبونها
ولا شبهة في ان الفرض عند الامامية يتعلق بمقدم الراس لا يجزي مع صحة هذا العضو
سواه فاما ترك استقبال الشعر فهو عند اكثرهم ايضا واجب ولا يجزي سواه وفيهم
من يرى انه مسنون مرغب فيه وعلى كل حال فالانفراد من الامامية ثابت والذي
يدل على صحة مذهبهم في هذه المسألة مضافا الى طريقة الاجماع انه لا خلاف في ان من

مسح مقدم راسه من غير استقبال الشعر مزيل للحدث مطهر للعضو في العادة وليس كذلك
خلافه فالواجب فعل ما يتيقن به زوال الحدث وبراءة الذمة فهو الاحوط مسألة
ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الراس انما يجب ببلة اليد فان استانف ماء
جديدا لم يجزه وحتى انهم يقولون اذا لم يبق في يده بلة اعاد الوضوء ولا يجب ان يقدر
ان من وافق الشيعة في جواز الوضوء بالماء المستعمل كمالك واهل الظاهر موافق لهم
في هذه المسألة لان من ذهب الى ان الماء المستعمل مطهر مزيل للحدث به انما يجيز مسح
الراس ببلة اليد ولا يوجبه وهو مخير للمتوضي بين ان يفعل ذلك وبين تجديد الماء
والشيعة توجبه ولا تخير فيه فالانفراد حاصل والذي يدل على صحة هذا المذهب مضافا
الى طريقة الاجماع ان ظاهر الامر في حكم عرف الشرع يقتضي الوجوب والفور الا ان يقوم
دليل ومن طهر يده به هو مامور على الفور بتطهير راسه فاذا جدد تناول الماء فقد ترك
زمانا كان يمكن ان يطهر العضو فيه والفور يوجب عليه خلاف ذلك فبظاهر الامر على ما ترى
يجب ان يمسح ببلة يده راسه ولا يلزم ذلك في اليدين مع الوجه لان المفروض في اليدين الغسل
ولا يمكن ذلك ببلة اليد من تطهير الوجه والفرض في الراس هو المسح وذلك يتاتى ببلة تطهير
اليدين ولو لم يكن هذا الفرق ثابتا جاز ان نخرج ما اليدين بدليل ليس ثابت في الراس ه
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان مسح الاذنين وغسلهما غير واجب
ولا مسنون وانه بدعة وباقي الفقهاء على خلاف ذلك وهذه المسألة ايضا مما تكلمنا عليه
في مسائل الخلاف واستوفيناه واحتججنا فيها بالاجماع الذي تقدم ذكره ويمكن ان يقال
من المعلوم انه اذا ترك مسح اذنيه فليس بعاص ولا مبدع عند احد من الامة ومتى مسحهما كان
عند الشيعة مبدعا عاصيا فالاحوط تجنب ما خاف المعصية في فعله ولا خاف المعصية في تركه
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بوجوب مسح الرجلين على طريق
التضييق ومن غير تخيير بين الغسل والمسح على ما ذهب اليه الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري
وابو علي الجبائي وكان ايجاب المسح مضيقا من غير بدل يقوم مقامه هو الذي انفرد
به في هذه الازمنة لانه قد روى القول بالمسح عن جماعة من الصحابة والتابعين كابن عباس
رضي الله عنه وعكرمة وانس وابي العالية والشعبي وغيرهم وهذه المسألة مما استقصينا
الكلام عليه في مسائل الخلاف وبلغنا فيها اقصى الغايات واستوفينا من الفروع الكلام
والتشعيب الى ما لا يوجد في شيء من الكتب وانا الآن احكي هذا الموضع من جملة كافية والذي يدل
على صحة مذهبنا في ايجاب المسح دون غيره مضافا الى الاجماع الذي عولنا في كل المسائل
عليه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم
الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين فامر بغسل الوجه وحمل الايدي

حكمهما في الغسل بواو العطف ثم ابتدأ جملة أخرى فقال وامسحوا برؤوسكم فأوجب بالتصريح
للرؤوس المسح وجعل للأرجل مثل حكمها بالعطف فلو جاز أن يخالف بين حكم الأرجل والرؤوس
في المسح جاز أن يخالف بين حكم الوجوه والأيدي في الغسل لأن الحال واحدة وقد أجبنا عن
سؤال من سأل لنا فقال ما أنكرتم أن الأرجل إنما انجرت بالمجاورة لا لعطفها في الحكم
على الرؤوس بأجوبة منها أن الإعراب بالمجاورة شاذ نادر وورد في مواضع لا يلحق بها غيرها
ولا يقاس عليها بسواها بغير خلاف بين أهل اللغة ولا يجوز حمل كتاب الله تعالى على الشذوذ
الذي ليس بمعهود ولا مألوف ومنها أن الإعراب بالمجاورة عند من أجازه إنما يكون مع فقد
حرف العطف وأي مجاورة تكون مع وجود الحائل ولو كان ما بينه وبين غيره حائل المجاور
كانت المجاورة معقولة وكل موضع استشهد به على الإعراب بالمجاورة مثل قولهم جحر
ضب خرب وكبير أناس في بجاد مزمل لا حرف فيه حائل بين ما تعدى إليه إعراب غيره
للمجاورة ومنها أن الإعراب بالمجاورة إنما استعمل في الموضع الذي ترتفع فيه الشبهة و
يزول اللبس في الأحكام ألا ترى أن أحدًا لا يشتبه عليه أن لفظة خرب من صفات الجحر
لا الضب وأن إلحاقها في الإعراب بما لا يوهم خلاف المقصود وكذلك لفظة مزمل لا شبهة
في أنها من صفة الكبير لا صفة البجاد وليس كذلك الأرجل لأنه من الجائز أن تكون ممسوحة كالرؤوس
وإذا أعربت إعرابها للمجاورة ولها حكم الأيدي في الغسل كان غاية اللبس والاشتباه ولم
تجر به عادة القوم ومنها ولم نذكر هذا الوجه في مسائل الخلاف أن محصلي أهل النحو
ومحققيهم نفوا أن يكونوا أعربوا بالمجاورة في شيء من المواضع وتأولوا الجر في جحر ضب خرب
على أنهم أرادوا خرب جحره وكبير أناس في بجاد مزمل كبيره ويجري ذلك مجرى مررت برجل
حسن وجهه وقد بينا أيضًا في مسائل الخلاف بطلان قول من ادعى أن الغسل الخفيف
يسمى مسحًا وحكى ذلك عن أبي زيد الأنصاري من وجوه كثيرة أقواها أن فائدة اللفظتين في
الشريعة مختلفة وفي اللغة أيضًا وقد فرق الله تعالى في آية الطهارة بين الأعضاء المغسولة
والممسوحة ففصل أهل الشرع بين الأمرين ولو كانا متداخلين لما كان كذلك وحقيقة الغسل
جريان الماء على العضو وحقيقة المسح تقتضي إمرار الماء من غير جريان فالتنافي بين
المعنيين ظاهر لأنه من المحال أن يكون الماء جاريًا وسائلًا وغير سائل ولا جار في حال واحدة
وقد بينا في مواضع كثيرة من كلامنا أن المسح يقتضي إمرار قدر من الماء بغير زيادة عليه فلا
يدخل فيه الغسل ومن أقوى ما أبطل هذه الشبهة أن الأرجل إذا كانت معطوفة على
الرؤوس وكانت الرؤوس بلا خلاف فرضها المسح الذي ليس بغسل على وجه من الوجوه فيجب
أن يكون حكم الأرجل كذلك لأن العطف يقتضي التشريك وكيفيته وقد بينا أيضًا في مسائل
الخلاف أن القراءة في الأرجل بالنصب لا تقدح في مذهبنا بأنها توجب بظاهرها المسح في

الرجلين كإيجاب القراءة بالجر لأن موضع برؤوسكم موضع نصب بإيقاع الفعل وهو
قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وإنما جرت الرؤوس بالباء الزائدة فإذا نصبنا الأرجل
عطفًا على الموضع لا على اللفظة وأمثلة ذلك في الكلام العربي أكثر من أن تحصى نحو
لست بقائم ولا قاعدًا وأنشدوا معاوي إننا بشر فأسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا
فنصب على الموضع ونظيره أن زيدًا في الدار وعمرو فرفع عمرو على موضع إن وما عملت فيه
لأن ذلك الموضع رفع ومثله مررت بزيد وعمرًا وذهبت إلى خالد وبكرًا وقال الشاعر
جئني بمثل بني بدر لقومهم أو مثل إخوة منظور بن سيار ولما كان معنى جئني هات
وأعطني وأحضرني مثلهم جاز العطف بالنصب على المعنى وهذا أبعد مما قلناه في الآية
وبينا أن نصب الأرجل عطفًا على الموضع أولى من أن نعطفها على الأيدي والوجوه لأن
جعل التأثير في الكلام القريب أولى من جعله للبعيد ولأن الجملة الأولى المأمور فيها
بالغسل قد تقضت وبطل حكمها باستئناف الجملة الثانية ولا يجوز بعد انقطاع حكم
الجملة الأولى أن يعطف عليها ويجري ذلك مجرى قولهم ضربت زيدًا وعمرًا وأكرمت
خالدًا وبشرًا أن رد بشر إلى الإكرام إلى خالد هو وجه الكلام الذي لا يجوز غيره ولا يسوغ
رده إلى الضرب الذي قد انقطع حكمه على أن ذلك لو جاز لترجح ما ذكرناه ليتطابق
القراءتان ولا تتنافيان وتحديد طهارة الرجلين لا يدل على الغسل كما ظنه بعضهم وذلك
لأن المسح فعل أوجبته الشريعة كالغسل فلا ينكر تحديده كتحديد الغسل ولو صرح تعالى
فقال وامسحوا أرجلكم وانتهوا بالمسح إلى الكعبين لم يكن منكرًا فإن قالوا تحديد اليدين
لما اقتضى الغسل فكذلك تحديد طهارة الرجلين يقتضي ذلك قلنا لم يوجب في اليدين
الغسل للتحديد بل التصريح بغسلهما وليس كذلك في الرجلين وقولهم عطف المحدود
على المحدود أولى وأشبه بترتيب الكلام ليس بصحيح لأن الأيدي معطوفة وهي
محدودة على الوجوه وليست في الآية محدودة فإذا جاز عطف الأرجل وهي محدودة
على الرؤوس التي ليست بمحدودة وهذا الذي ذهبنا إليه أشبه بالترتيب في الكلام
لأن الآية تضمنت ذكر عضو مغسول غير محدود وهو الوجه وعطف عليه مغسول
محدود وهما اليدان ثم استأنف ذكر عضو ممسوح غير محدود وهو الرأس فيجب
أن يكون الأرجل ممسوحة وهي المحدودة معطوفة عليه دون غيره لتتقابل الجملتان
في عطف مغسول محدود على مغسول غير محدود وفي عطف ممسوح محدود على ممسوح
غير محدود فإن تعلقوا بما يروونه من الأخبار التي تقتضي ظاهرها غسل الرجلين
كرووا أنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه توضأ مرة مرة وغسل رجليه وقال
هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به وفي خبر آخر أحسنوا الوضوء وأسبغوا الوضوء

وفي خبر آخر أنه أمر بالتخليل بين الأصابع وفي خبر آخر ويل للأعقاب من النار فالكلام
على ذلك أن جميع ما رووه أخبار آحاد لا توجب علماً وأحسن أحوالها أن توجب الظن و
لا يجوز أن يرجع عن ظواهر الكتاب المعلوم بما يقتضي الظن وبعد فهذه الأخبار معارضة
بأخبار مثلها تجري مجراها في ورودها من طرق مخالفينا وتوجد في كتبهم وفيما ينقلونه
عن شيوخهم وترك ذكر ما ترويه الشيعة وتنفرد به في هذا الباب فإنه أكثر عدداً
من الرمل والحصى ومتى عارضناهم بأخبارنا قالوا إنا لا نعرفها ولا رواها شيوخنا فليت شعري
كيف يلزمونا أن نترك بأخبارهم ظواهر القرآن ونحن لا نعرفها ولا رواها شيوخنا
ولا توجد في كتبنا ولا يجيزون لنا أن نعارض من أخبارهم التي لا نعرفها بأخبارنا التي لا
يعرفونها وها هذا الإنصاف المحكم ومن أخبارهم ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه بال على سباطة قوم قائماً ومسح على قدميه ونعليه وروي عن ابن عباس أنه وصف
وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله فمسح على رجليه وروي عنه أنه قال إن كتاب الله
تعالى نزل بالمسح ويأبى الناس إلا الغسل وروي عنه أيضاً أنه قال غسلتان ومسحتان وروي
عن أمير المؤمنين صلوات الله عليه أنه قال ما نزل القرآن إلا بالمسح والأخبار الواردة من
طرقهم في هذا المعنى كثيرة وهي معارضة لأخبار الغسل ومسقطة لحكمها وقد بينا
في مسائل الخلاف الكلام على هذه الأخبار بياناً شافياً وقلنا إن قوله ويل للأعقاب
من النار مجمل لا يدل على وجوب غسل الأعقاب في الطهارة الصغرى دون الكبرى ويحتمل
أن يكون وعيداً على ترك غسل الأعقاب في الجنابة وقد روى قوم أن أجلاف الأعراب كانوا
يبولون وهم قيام فيترشش البول على أعقابهم وأرجلهم فلا يغسلونها ويدخلون
المسجد للصلاة فكان ذلك سبباً لهذا الوعيد وقلنا أيضاً إن الأمر بإسباغ الوضوء
وإحسانه لا يدل على وجوب غسل ولا مسح في الرجلين وإنما يدل على فعل الواجب من غير
تقصير عنه ولا إخلال به وقد علمنا أن هذا القول منه عليه وآله السلام غير مقتضٍ لوجوب
غسل الرأس بدلاً من مسحه بل يقتضي فعل الواجب من مسحه من غير تقصير فكذلك الرجلان
وقلنا إن الأمر بتخليل الأصابع لا بيان فيه على أنه أمر بتخليل أصابع الرجلين أو اليدين ومن
يوجب تخليل أصابع اليدين في القول محتمل لذلك فلا دلالة فيه على موضع الخلاف ومما لم
نذكره هناك أنه لا بد لجميع مخالفينا من ترك ظاهر ما يروونه من قوله صلى الله عليه وآله
هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به لأن من أداه اجتهاده ممن يقول بالتخيير بين المسح
والغسل ممن حكينا قوله لا بد من أن يكون مقبول الصلاة عندهم إذا أداه اجتهاده
إلى المسح ومسح فلا بد من أن يكون في الخبر شرط وهو الاجتهاد فكأنه أراد لا يقبل الله
الصلاة ممن أداه اجتهاده إلى وجوب الغسل دون غيره إلا به وهذا ترك منهم للظاهر

وكذلك لا بد من أن يشترطوا إذا وجد الماء وتمكن من استعماله ولم يخف على نفسه ولا عضو
لأنه متى لم يكن كذلك قبل الله تعالى صلاته وإن لم يفعل مثل ذلك الوضوء وإذا تركوا
الظاهر جاز لخصومهم أن يتركوه أيضاً على أنه لا فرق بين أن يتعبد الله من أداه اجتهاده
إلى المسح على جهة التخيير كالحسن البصري وابن جرير الطبري والجبائي ولم يجر لو لم
منزلة من لا يقبل الله صلاته وبين أن يتعبد بما الشيعة في إيجاب المسح دون غيره إذا أداهم
إلى ذلك أيضاً اجتهادهم فليس اجتهادهم في هذا الموضع بأضعف من اجتهاد أصحاب
التخيير فإن قيل إذا سلمتم الخبر ديانة وتمموه فلا بد من أن تخرجوا له وجهاً يليق على
أصولكم ما الذي هي الصحة عندكم وأنتم لا ترون الاجتهاد فتشترطوه في هذا الخبر له
قلنا إنما قلنا ذلك دفعاً لكم عن ظاهر الخبر وإخراجه من أن يكون حجة لكم ويمكن إذا تعرينا
عنا بقبوله أن يكون له تأويل صحيح على أصولنا وهو أن الفائدة في قوله عليه السلام لا يقبل
الله الصلاة إلا به وجوب هذا الوضوء ويجري مجرى قولنا لا يقبل الله الصلاة إلا بالطهور
والفائدة إيجاب الطهور وقد يجب في بعض المواضع الوضوء على هذه الصفة عندنا حيث
يخاف من مسح رجليه على نفسه ولا يجد بداً من غسلهما للتقية ولا فرق بين أنه يخاف من
فعل الوضوء على الوجه المفروض في تعذر الماء أو الخوف على النفس من استعماله لمرض عظيم
أو برد شديد فإذا فرضنا أن من هذه حاله يخاف أيضاً من التيمم لخوفه من مسح وجهه
جاز له الصلاة بغسل رجليه من غير مسح لهما ويجري مجرى من حبس في موضع لا يقدر فيه
على ماء ولا تراب يتيمم به **مسألة** ومما انفردت به الإمامية وجوب
مسح الرجلين ببلة اليدين من غير استئناف ماء جديد لهما وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
والذي يدل على صحة هذا المذهب الإجماع المتقدم ذكره أن كل من أوجب في تطهير الرجلين
المسح دون غيره أوجبه ببلة اليد والقول بأن المسح واجب وليس البلة شرطاً قول
خارج عن الإجماع وأيضاً ما سلكناه في مسح الرأس ببلة من أن المتوضي مأمور إذا مسح
رأسه بتطهير رجليه على الفور فإذا اشتغل بأخذ ماء جديد فقد عدل عن الفور والحكم
امتثال الأمر **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن مسح الرجلين هو
من أطراف الأصابع إلى الكعبين والكعبان هما العظمان الناتئان في ظهر القدم عند معقد
الشراك ووافقهم محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة في أن الكعب هو ما ذكرناه وإن كان يوجب
غسل الرجلين إلى هذا الموضع والدليل على صحة هذا المذهب مضافاً إلى الإجماع الذي تقدم ذكره
أن كل من أوجب من الأمة في الرجلين المسح دون غيره يوجب المسح على الصفة التي ذكرناها
ولأن الكعب هو الذي في ظهر القدم والقول بخلاف ذلك خروج عن الإجماع وأيضاً فلأن قوله
الباء في الذي يقتضي التبعيض لأن هذه الباء إذا دخلت ولم يكن لتعدية الفعل إلى المفعول إلا لا بد

لها من فائدة والإتيان إذ خالها عبثاً والفعل يتعدى بنفسه فلا حاجة بها إلى حرف يعديه
ولا بد من وجه يخرج إدخالها من العبث وليس ذلك إلا إيجاب التبعيض وإذا أوجب تبعيض
طهارة الرؤوس فكذلك في الأرجل بحكم العطف لأن كل من أوجب تبعيض طهارة الرجلين لم يوجب
استيفاء جميع العضو ذهب إلى ما ذكرناه وقد بينا في مسائل الخلاف الكلام على هذه المسألة
واستوفيناه وأجبنا من يسأل فيقول كيف قال إلى الكعبين وعلى مذهبكم ليس في كل رجل إلا كعب
واحد بأن قلنا أنه تعالى أراد رجلي كل متطهر وفي الرجلين كعبان على مذهبنا ولو بنى الكلام
على ظاهره لقال وأرجلكم إلى الكعاب والعدول بلفظ أرجلكم إلى أن المراد بها رجلا كل
متطهر أولى من حملها على كل رجل وتكلمنا على تأويل أخبار تعلقوا بها في أن الكعب هو الذي
عن جانب القدم بما يستغنى هاهنا عن ذكره **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
القول بأن المسنون في تطهير العضو من المغسولين وهما الوجه واليدان مرتان ولا تكرار في
الممسوحين الرأس والرجلين والفقهاء كلهم على خلاف ذلك إلا أن أبا حنيفة يوافقها في أن مسح
الرأس خاصة مرة واحدة ودليلنا على صحة مذهبنا بعد الإجماع المتقدم أنا قد دللنا على
أن فرض الرجلين المسح دون غيره وكل من أوجب مسحهما على هذا الوجه يذهب إلى أنه
لا تكرار فيهما وكذلك في طهارة الرأس ويذهب أيضا إلى أن المسنون في العضوين المغسولين
المرتان بلا زيادة والتفرقة بين هذه المسائل خروج عن الإجماع ولأن نقول قد ثبت أن
المرتين في المغسولين مسنون والزيادة على ذلك حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي
ولا دليل عليه فإن كل شيء يعتمدونه في ذلك المرجع فيه إلى أخبار آحاد ولا يعمل بها على ما
دللنا عليه في مواضع كثيرة **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأنه لا يجوز
تولي المتطهر وضوءه بنفسه إذا كان متمكنا من ذلك ولا يجوز به سواه والفقهاء كلهم يجيزون
ذلك والدليل على صحة هذا المذهب مضافا إلى الإجماع قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم
إلى الصلاة فاغسلوا إلى آخر الآية فأمر بأن يكونوا غاسلين وماسحين والظاهر يقتضي تولي الفعل
حتى تصح التسمية لأن من وضأه غيره لا يسمى غاسلا وماسحا على الحقيقة وأيضا فلا خلاف
متيقن ولا يزال اليقين وإذا تولى تطهير أعضائه بنفسه زال الحدث متيقنا وليس كذلك إذا تولاه غيره
مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن النوم حدث ناقض للطهر على اختلاف
أنواعه وليس هذا مما انفردت به الإمامية لأنه مذهب المزني صاحب الشافعي وقد استقصينا
هذه المسألة في الكلام على مسائل الخلاف ودللنا على صحتها بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم
إلى الصلاة الآية وقد نقل أهل التفسير وأجمعوا على أن المراد إذا قمتم من النوم ولأن الآية
وردت على سبب يقتضي ما ذكرناه فكأنه تعالى قال إذا قمتم إلى الصلاة من النوم وهذا
الظاهر يوجب الوضوء من كل نوم وإجماع الإمامية أيضا حجة في هذه المسألة وقد عارضنا

المخالف لنا فيهما بما يروونه في كتبهم وأحاديثهم من قوله عليه السلام العين وكاء السه فمن نام
فليتوضأ واستوفينا ذلك بالإطالة في ذكر جميعه هناك **مسألة** ومما انفردت
الإمامية به القول بأن المذي والودي لا ينقضان الوضوء على كل حال لأن مالكا وإن ذهب إلى
أنهما لا ينقضان الوضوء متى خرجا على وجه مخالف للعادة فإنه يذهب إلى نقض الطهر بهما
إذا كانا معتادين فالانفراد من الإمامية ثابت على كل حال والدليل على ذلك بعد إجماعهم عليه
أن نقض الطهر حكم شرعي لا محالة لا يجوز إثباته إلا بدليل شرعي ولا دليل على أنهما
ينقضان والرجوع إلى أخبار الآحاد في ذلك غير معتمد لأنا قد بينا في مواضع أن أخبار الآحاد
لا يعمل عليها في الشريعة ويمكن أن نحتج على المخالفين بما يروونه عن النبي عليه السلام من قوله
لا وضوء إلا من صوت أو ريح **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بترتيب
غسل الجنابة وأنه يجب غسل الرأس قبله ثم الميامن ثم المياسر وإنما كانت بذلك منفردة
لأن الشافعي وإن وافقهم في وجوب ترتيب الطهارة الصغرى فهو لا يوجب الترتيب
في الكبرى وأبو حنيفة ومن وافقه يسقطون الترتيب في الطهارتين دليلنا مضافا
إلى الإجماع المتردد أن الجنابة إذا وقعت بيقين لم يزل حكمها إلا بيقين وقد علمنا
أنه إذا رتب الغسل ارتفع حكم الجنابة وليس كذلك إذا لم يرتب وأيضا فإن
الصلاة واجبة في ذمته فلا تسقط إلا بيقين ولا يقين مع ترك ترتيب الغسل وأيضا قد ثبت
وجوب ترتيب الطهارة الصغرى وكل أحد أوجب الترتيب فيها على كل حال لم يفرق
ذلك بالاجتهاد وإن شئنا أن نقول كل أحد أوجب الترتيب فيها على كل حال ولم يعذر
تاركا الترتيب فيها إلا وهو موجب لترتيب غسل الجنابة فالقول بخلافه خروج عن الإجماع
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن الجنب والحائض يجوز أن يقرآ
من القرآن ما شاءا إلا العزائم السجود وهي سجدة لقمان وسجدة حم وسورة النجم واقرأ
باسم ربك الذي خلق وإنما كانت منفردة بذلك لأن داود جوز لهما قراءة القرآن
وكثيره من غير استثناء ومالك يجوز للجنب أن يقرأ من القرآن الآية والآيتين ويجوز
للحائض والنفساء أن تقرآ ما شاءتا وأبو حنيفة وأصحابه يحظرون على الجنب والحائض
قراءة القرآن إلا دون آية فأما الشافعي فمنعهما من قراءة القليل والكثير دليلنا
على صحة ما ذكرناه الإجماع الذي تكرر وقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى
اقرأ باسم ربك الذي خلق وظاهر عموم ذلك يقتضي حال الجنابة وغيرها فإن ألزمونا قراءة
السجدات قلنا أخرجناها بدليل ويمكن أن يكون الفرق بين عزائم السجود وغيرها أن فيها
سجودا واجبا والسجود لا يكون إلا على طهر **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
القول بأن التيمم إنما يجب في آخر وقت الصلاة وعند تضيقه والخوف من فوت الصلاة

متى لم يتيمم وان قدمه على هذا الوقت لم يجزه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا
حنيفة يجوز تقديمه على دخول الوقت والشافعي لا يجوز ذلك لكنه يجوزه في اول
الوقت وابو حنيفة يستحب تاخيره الى اخر الوقت والشافعي يستحب تقديمه
في اوله دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فالتيمم لا خلاف انه
طهارة ضرورة ولا ضرورة اليه الا في اخر الوقت وما قبل هذه الحال لم يتحقق فيه
ضرورة وليس للمخالف ان يتعلق بظاهر قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وانه لم يفرق
بين اول الوقت واخره لان الاية لو كان لها ظاهر يخالف قولنا جاز ان نخصه بما ذكرناه
من الادلة فكيف ولا ظاهر لها ينافي ما نذهب اليه لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا
اذا قمتم الى الصلوة واراد بلا خلاف واذا اردتم القيام الى الصلوة ثم اتبع ذلك بحكم
العادم للماء الذي يجب عليه التيمم فيجب على من تعلق بهذه الاية ان يدل على ان
من كان في اول الوقت له ان يريد الصلوة ويعزم على القيام اليها فانا نخالف في ذلك
ونقول ليس لمن عدم الماء القيام الى الصلوة في اول الوقت وليس لهم ان يفصلوا بين
حكم الجملتين ويقولوا ان ارادة الصلوة شرط في الجملة الاولى التي امر فيها بالطهارة بالماء
مع وجوده وليست شرطا في الجملة الثانية التي ابتداؤها وان كنتم مرضى وذلك
لان الشرط الاول لو لم يكن شرطا في الجملتين معا لكان يجب على المريض او المسافر
اذا احدثا التيمم وان لم يريدا الصلوة وهذا لا يقوله احد مسألة ومما
انفردت به الامامية القول بان مسح الوجه بالتراب في التيمم انما هو الى طرف الانف من غير
استيعاب له فان باقي الفقهاء يوجبون الاستيعاب والامامية وان اقتصرت في التيمم
على ظهر الكف فلم تنفرد بذلك لانه قد روي عن الاوزاعي مثله والذي يدل على ما ذكرناه
مضافا الى الاجماع قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم ودخول الباء اذا لم يكن لتعدية
الفعل الى المفعول فلا بد له من فائدة والا كان عبثا ولا فائدة بعد ارتفاع التعدية الا
التبعيض وايضا فان التيمم طهارة موضوعها للتخفيف فلا يجوز استيعاب الاعضاء
فيها كاستيعابها في طهارة الاختيار ولهذا كانت في عضوين وكانت الطهارة الاخرى
في اربعة مسألة ومما يشنع به انفراد الامامية القول بان اقل الطهر بين
الحيضتين عشرة ايام وقد روي من بعض الجهات عن مالك مثل ذلك وفي رواية
اخرى انه لا يوقت وعند ابي حنيفة واصحابه والشافعي ان اقل الطهر خمسة عشر يوما دليلنا
الاجماع المتقدم وايضا فان المدة التي ذهبنا اليها وهي عشرة ايام مجمع عليها وعلى من
ادعى الزيادة عليها الدلالة ولا حجة في ذلك تعتمد وايضا فان قولنا احوط للعبادات
لانا نوجب على المراة عند مضي عشرة ايام على انقطاع الدم الصلوة والصوم وهم يراعون

مضي خمسة عشر يوما فقولنا اولى للعبادة واشد استظهارا فيها مسألة
ومما انفردت الامامية به ايجابها على من وطئ زوجته في اول الحيض ان يتصدق بدينار
وفي وسطه بنصف دينار وفي اخره بربع دينار ومن عداهم يخالف هذا الترتيب لان
ابن حنبل وان وافقهم في ايجاب الكفارة بالوطئ في الحيض يذهب الى انه يجب ان
يتصدق بدينار او نصف دينار وقال الشافعي في قوله القديم يجب ان يتصدق بدينار
وفي القول الجديد يستغفر الله تعالى ولا كفارة تلزمه وبذلك قال ابو حنيفة واصحابه
ومالك وربيعة والليث بن سعد وحكى المزني عن محمد بن الحسن انه قال يتصدق بدينار
او نصف دينار دليلنا الاجماع المتقدم عليه في كل المسائل ومما يعارضون به ما يروونه
عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه واله انه قال من اتى اهله وهي حائض فليتصدق بدينار
او نصف دينار وليس لهم ان يحملوا ذلك على الاستحباب لان ظاهر الامر في الشرع يقتضي
الوجوب ولانهم لا يستحبون هذا المبلغ المخصوص لاجل هذا الوطئ وانما يستحبون الصدقة
على الاطلاق والخبر يقتضي خلاف ذلك فان قيل الخبر الذي عارضتم به يقتضي
التخيير بين دينار ونصف دينار قلنا نحمله ان يتصدق بدينار انه وطئ في اول الحيض ونصفه
ان وطئ في وسطه ويمكن ان يكون الوجه في ترتيب هذه الكفارة ان الوطئ في اول الحيض
لا مشقة عليه من ترك الجماع لقرب عهده به فغلظت كفارته والواطئ في اخره مشقته
شديدة لتطاول عهده فكفارته انقص وكفارة الواطئ في نصف الحيض متوسطة بين الامرين
مسألة ومما يظن انفراد الامامية به القول بجواز ان يطا الرجل زوجته اذا طهرت
من دم الحيض وان لم تغتسل متى مسته الحاجة اليه ولم يفرقوا بين جواز ذلك في مضي اكثر الحيض
او اقله وقد وافق في ذلك الشيعة داود وقال بمثل قولها وابو حنيفة واصحابه يجوزون له ان
يطاها قبل ان تغتسل اذا انقطع دمها اذا كان ذلك بعد مضي زمان اكثر الحيض وان كان لدون
اكثر الحيض لم يجز له وطيها الا بان تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة كاملة وقال الشافعي ليس
له ان يطاها حتى تغتسل على كل حال دليلنا الاجماع المتقدم وقوله تعالى والذين هم لفروجهم
حافظون الا على ازواجهم وقوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم وعموم هذه الظواهر يتناول
موضع الخلاف وايضا قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن ولا شبهة في ان المراد بذلك
انقطاع الدم دون الاغتسال لانه جعله تعالى انقطاع الدم غاية يقتضي ان ما بعدها بخلافها وقد
استقصينا الكلام في هذه المسألة في مسائل الخلاف وبلغنا غايته وذكرنا معارضتهم بالقراءة
الاخرى في قوله تعالى حتى يطهرن وانما قرئت بالتشديد ومع التشديد لا يمتنع ان يكون المراد
الطهارة بالماء واجبنا عنها مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان اكثر
النفاس مع الاستظهار التام ثمانية عشر يوما لان باقي الفقهاء يقولون خلاف ذلك فذهب

ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث بن سعد الى ان اكثره اربعون يوما وذهب مالك
والشافعي الى ان اكثره ستون يوما وحكي عن الليث ان في الناس من يقول انه سبعون
يوما وحكي عن الحسن البصري ان اكثر النفاس خمسون يوما والذي يدل على صحة ما ذهبنا
اليه الاجماع المتردد ذكره وايضا فان النفساء يخاطبن بعموم الامر بالصلوة والصوم وانما
تخرج النفساء من الايام التي تراعيها الامامية باجماع الامة على خروجها وما زاد على
هذه الايام لا دليل قاطع يدل على اخراجها من العموم والظاهر يتناولها وايضا فان الايام
التي ذكرناها مجمع على انها نفاس وما زاد عليها لا يجوز اثباته نفاسا باخبار الاحاد و
القياس لان المقادير الشرعية كلها لا يجوز اثباتها الا من طريق مقطوع به وقد تكلمنا في
هذه المسئلة في جملة ما خرج لنا من مسائل الخلاف **مسئلة** ومما انفردت به الامامية
القول بوجوب ترتيب غسل الميت وان يبدأ براسه ثم بميامنه ثم بمياسره والدليل على
صحة ذلك اجماع الفرقة المحقة على ما تقدم وايضا فقد ثبت وجوب ترتيب غسل الجنابة
وكل من اوجب ذلك اوجب ترتيب غسل الميت فالفرق بين المسئلتين خلاف اجماع الامة
مسئلة ومما انفردت به الامامية استحبابهم ان يدرج مع الميت في اكفانه
جريدتان خضراوان رطبتان من جرائد النخل طول كل واحدة عظم الذراع وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يعرفوه دليلنا على ذلك الاجماع المتقدم ذكره وقد روي من طرق معروفة
ان سفيان الثوري سال يحيى بن عبادة المكي عن التخضير فقال ان رجلا من الانصار هلك فاوذن
رسول الله صلى الله عليه وآله فقال خضروا صاحبكم فما اقل المخضرين يوم القيامة قال وما
التخضير قال جريدة خضراء توضع من اصل اليدين الى اصل الترقوة وقد قيل ان الاصل في الجريدة
ان الله تعالى لما اهبط ادم عليه السلم من الجنة الى الارض استوحش فشكا ذلك الى جبرئيل عليه السلم
وساله ان يسئل الله تعالى ان يونسه بشيء من الجنة فانزل الله تعالى عليه النخلة فعرفها وانس بها
ولذلك قيل ان النخلة عمتكم لانها كانت كالاخت لادم عليه السلم فلما حضرته الوفاة
قال لولده اجعلوا معي من هذه النخلة شيئا في قبري فجعلت معه الجريدة وجرت السنة بذلك
وليس ينبغي ان يتعجب من ذلك فالشرايع المجهولة العلل لا يتعجب منها وما التعجب من ذلك الا
كتعجب الملحدين من الطواف بالبيت ورمي الجمار وتقبيل الحجر ومن غسل الميت
وتكفينه مع سقوط التكليف عنه

كتاب الصلوة

مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان الصلوة لا تجزي في الثوب اذا كان من ابريسم محض لان
باقي الفقهاء يخالف في ذلك والحجة لنا فيما ذهبنا اليه مضافا الى اجماع الامامية عليه انه
لا خلاف في تحريم لبس الابريسم المحض على الرجال وظاهر التحريم تقتضي فساد الاحكام المتعلقة
بالمحرم جملة ومن احكام هذا اللبس المحرم صحة الصلوة فيجب ان يكون الصلوة به فاسدة لان
من حكم المنهي عنه ان يكون فاسدا على ظاهر النهي الا ان يمنع من ذلك دليل لانا وحتى
وان كنا نذهب الى ان النهي من طريق الوضع اللغوي لا يقتضي ذلك فانه بالعرف الشرعي
يقتضيه لانه لا شبهة في ان الصحابة ومن تبعهم ما كانوا يحتاجون في الحكم بفساد
الشيء وبطلان تعلق الاحكام الشرعية به الى اكثر من ورود نهي الله تعالى ورسوله
عليه السلم ولهذا لما عرفوا نهيه عليه السلم عن عقد الربوا حكموا بفساد العقود وبانه
غير مجزية ولم يتوقف احد منهم في ذلك على دليل سوى النهي ولا قال احد قط منهم
النهي انما يقتضي قبح الفعل ونحتاج الى دلالة اخرى على الفساد وعدم الاجزاء
وهذا الطرف لا يمكن جحده وايضا فان الصلوة في ذمة هذا المكلف بيقين فينبغي ان
تسقطها بيقين مثله واذا صلى في الابريسم المحض لا يعلم قطعا ان ذمته قد برئت
كما يعلم ذلك في الثوب من القطن والكتان فيجب ان يكون الصلوة فيه غير مجزية لعدم
دليل الثقة ببراءة الذمة **مسئلة** وتفردت الامامية بان الصلوة لا
تجزي في وبر الارانب والثعالب ولا في جلودها وان ذكيت ودبغت الجلود
والوجه في ذلك الاجماع المتردد ذكره وما تقدم ايضا من ان الصلوة في الذمة بيقين
فلا تسقط الا بيقين ولا يقين في سقوط صلوة من صلى في وبر ارنب او ثعلب او جلدهما
مسئلة ومما انفردت الامامية به جواز صلوة من صلى وفي كمه او قلنسوته
نجاسة او تكته وما جرى مجراهما مما لا تتم الصلوة به على الانفراد والوجه
في ذلك الاتفاق المتقدم ذكره ويمكن ان يقال ايضا ان التكة لا حظ لها في اجزاء
الصلوة ولا تتم الصلوة بها على الانفراد فجرى وجودها مجرى عدمها وكانها
من حيث لا تأثير لها في اجزاء الصلوة تجري مجرى ما ليس عليه من الثياب فاذا الزمنا
ذلك في العمامة والرداء وما جرى مجراهما مما لا حظ له في اجزاء الصلوة اسقطنا
ذلك بان العمامة والرداء يمكن ان يكون لهما حظ في ستر العورة واستباحة الصلوة
فيها وان لم يستترا في بعض الاحوال فانهما مما يتاتى فيه ستر العورة وليس كذلك
التكة وما جرى مجراها **مسئلة** ومما انفردت الامامية به المنع
من السجود في الصلوة على غير ما انبتت الارض والمنع من السجود على الثوب
المنسوج من اي جنس كان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويجيزون السجود
على كل طاهر من الاجناس كلها ومالك خاصة يكره الصلوة على الطنافس و
البسط من الشعر والادم الا انه ما اطلق منه ينتهي الى ان الصلوة على ذلك غير
مجزية والوجه فيما ذهبنا اليه ما تردد من الاجماع ثم دليل براءة الذمة

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن تقول في الأذان والإقامة بعد قول
حي على الفلاح حي على خير العمل والوجه في ذلك إجماع الفرقة المحقة عليه وقد روت
العامة أن ذلك مما كان يقال في بعض أيام النبي عليه السلام وإنما ادعي أن ذلك نسخ
ورفع وعلى من ادعى النسخ الدلالة وما يجدها ومما ظن انفراد الإمامية به كراهية
التثويب في الأذان ومعنى ذلك أن تقول في صلاة الصبح بعد قولك حي على الصلاة حي
على الفلاح الصلاة خير من النوم وقد وافق في كراهية ذلك غير الإمامية من أصحاب أبي
حنيفة وقالوا التثويب هو أن تقول بعد الفراغ من الأذان حي على الصلاة حي على الفلاح
مرتين واستدلوا على ذلك بأن قالوا التثويب مأخوذ من العود إلى الشيء وإنما يعاد إلى شيء
قد تقدم ذكره وما تقدم أن الصلاة خير من النوم فيكون ذلك عودا إليه وكان الشافعي
يذهب إلى أن التثويب مسنون في أذان الصبح دون غيره وحكي عنه أنه قال في الجديد
هو غير مسنون وقال النخعي هو مسنون في أذان سائر الصلوات والدليل على صحة ما ذهبنا
إليه من كراهيته والمنع منه الإجماع الذي تقدم وأيضا لو كان مشروعا لوجب أن يقوم
دليل شرعي على ذلك ولا دليل فيه وإنما يرجعون إلى أخبار آحاد ضعيفة ولو كانت
قوية لما أوجبت إلا الظن وقد دللنا في غير موضع على أن أخبار الآحاد لا توجب
العمل كما لا توجب العلم وأيضا فلا خلاف في أن من ترك التثويب لا ذم عليه لأنه
إما أن يكون مسنونا على مذهب بعض الفقهاء أو غير مسنون على مذهب قوم آخرين
منهم وعلى كلا الأمرين لا ذم على تاركه وما لا ذم في تركه ويخشى في فعله أن يكون
معصية وبدعة فالأحوط في الشرع تركه مسألة ومما انفردت به
الإمامية القول باستحباب افتتاح الصلاة بسبع تكبيرات يفصل بينهن بتسبيح وذكر
لله تعالى مسطور وأنه من السنن المؤكدة وليس أحد من باقي الفقهاء يعرف ذلك والوجه
في ذلك إجماع الطائفة عليه وأيضا فلا خلاف في أن الله تعالى قد ندبنا في كل الأحوال
إلى تكبيره وتسبيحه والأذكار الجميلة وظواهر آيات كثيرة من القرآن تدل على ذلك
مثل قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسبحوه بكرة وأصيلا
ووقت افتتاح الصلاة داخل في عموم الأحوال التي أمرنا فيها بالأذكار مسألة
ومما ظن انفراد الإمامية به ومالك يوافقها عليه القول بأن الصلاة لا ينعقد إلا بأن يقول
المصلي الله أكبر وأن غير هذه اللفظة لا يقوم مقامها لأن الشافعي يذهب إلى أنها لا
تنعقد إلا بقوله الله أكبر أو الله الأكبر ولا ينعقد بسوى ذلك من الألفاظ وقال أبو حنيفة
ومحمد تنعقد بكل لفظة يقصد بها التعظيم والتفخيم ويجزي عندهما الاقتصار
على ذكر الاسم وهو أن يقول الله ولا يأتي بصفة وقال أبو يوسف تنعقد بألفاظ التكبير

مثل قوله الله أكبر والله الأكبر والله الكبير ولا تنعقد بغير لفظ التكبير وحكي عن الزهري
أنه قال تنعقد الصلاة بالنية فقط دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر وأيضا فإن
الصلاة في ذمته بيقين فلا تسقط إلا بيقين مثله ولا يقين في سقوطها عن الذمة إلا باللفظة
التي اخترناه ومن الطريف أن مخالفينا يروون عن النبي عليه السلام بلا خلاف بينهم أنه قال
مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم ويروى عنه عليه السلام أنه
قال لا يقبل الله صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه ثم يستقبل القبلة ويقول
الله أكبر وذلك كله صريح في أنه لا يجزي إلا ما ذكرناه وليس لأحد أن يقول إن جملة التكبير
قولنا الله الأكبر والله الكبير وذلك أن هذه اللفظة يجب صرفها إلى ما يسمى في عهد
اللغة تكبيرا ولا يعهد في ذلك إلا قولنا الله أكبر دون سائر ما اشتق منه مسألة
ومما ظن انفراد الإمامية به المنع من وضع اليمين على الشمال في الصلاة لأن غير الإمامية يشاركها
في كراهية ذلك وحكى الطحاوي في اختلاف الفقهاء عن مالك أن وضع اليدين إحداهما
على الأخرى إنما يفعل في صلاة النوافل من طول القيام وتركه أحب إلي وحكى الطحاوي
أيضا عن الليث بن سعد أنه قال سدل اليدين في الصلاة أحب إلي إلا أن يطيل القيام فيعيي
فلا بأس بوضع اليمنى على اليسار وحجتنا على صحة ما ذهبنا إليه ما تقدم ذكره من إجماع الطائفة
وكذلك سقوط الصلاة عن الذمة بيقين وأيضا فهو عمل كثير في الصلاة خارج عن الأعمال
المكتوبة فيها من ركوع وسجود وقيام والظاهر أن كل عمل في الصلاة خارج عن أعمالها
المفروضة أنه لا يجوز مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بوجوب القراءة
في الركعتين الأوليين على التضييق وأنه مخير في الركعتين الأخريين بين القراءة والتسبيح لأن الشافعي
وإن وافقها في إيجاب القراءة في الأوليين فإنه يوجبها أيضا على التضييق في الأخريين و
لا يخير بينها وبين التسبيح وقال مالك يجب القراءة في معظم الصلاة فإن كانت الصلاة أربع
ركعات يجزي في ثلاث وإن كانت ثلاثا فقرأ في ثنتين وقال أبو حنيفة فرض القراءة في ركعتين
من الصلاة فإن قرأ في الأوليين سقط عنه فرضه وإن تركها فيهما لزمه أن يأتي بها في الأخريين
وقال الحسن البصري يجب القراءة في ركعة واحدة دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم
وطريقة براءة الذمة ويجوز أن يعارض مخالفينا ويلزمهم على أصولهم أن يرجعوا به على
مذاهبهم وإن لم يكن على سبيل الإسناد لإلزامنا بالخبر الذي يروونه رفاعة بن مالك
أن النبي عليه السلام كان علم رجلا كيف يصلي فقال عليه السلام إذا قمت إلى الصلاة فكبر الله ثم
اقرأ فاتحة الكتاب ثم اركع وارجع حتى تطمئن قائما وهكذا فاصنع في كل ركعة و
ليس لهم أن يقولوا أنتم لا توجبون قراءة فاتحة الكتاب في كل ركعات الصلاة وظاهر
الخبر يقتضي ذلك قلنا هذا الخبر ليس بدليل لنا في هذه المسألة فلزمنا أن نكون عاملين

لم يذهب اليه انا اوردناه على سبيل الالزام والمعارضة ثم لنا ان نقول نحن نوجب الفاتحة
في الركعات كلها لكن في الاولين تضييقا وفي الاخريين تخييرا ودخول التخيير في الاخريين
لا يخرج الفاتحة من ان تكون واجبة فيهما ومما يمكن ان يستدل به في هذه المسألة قوله تعالى
فاقرءوا ما تيسر من القرآن وظاهر هذا القول يقتضي عموم الاحوال كلها التي من جملتها احوال
الصلوة ولو تركنا وظاهر الآية لقلنا ان القراءة واجبة في الركعات كلها تضييقا لكن لما دل
الدليل على جواز التسبيح في الاخريين قلنا بالتضييق في الاولين والتخيير في الاخريين والوجوب
يعم الكل **مسألة** ومما انفردت به الامامية ايثار ترك لفظة آمين بعد قراءة
الفاتحة لان باقي الفقهاء يذهبون الى انها سنة دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
على ان هذه اللفظة بدعة وقاطعة للصلوة وطريقة الاحتياط ايضا لانه لا خلاف في ان من
ترك هذه اللفظة لا يكون عاصيا ولا مفسدا لصلوته وقد اختلفوا فيمن فعلها فذهبت الامامية
الى انه قاطع للصلوة فالاحوط تركها وايضا فانه لا خلاف في ان هذه اللفظة ليست من جملة
القرآن ولا مستقلة بنفسها في كونها دعاء وتسبيحا فجرى التلفظ بها مجرى كل كلام
خارج عن القرآن والتسبيح فاذا قيل هي تامين على كل دعاء سابق لها وهو قوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم قلنا الدعاء انما يكون دعاء بالقصد ومن يقرأ الفاتحة
انما قصده التلاوة دون الدعاء وقد يجوز ان يعرى من قصد الدعاء ومخالفنا يذهب
الى انها مسنونة لكل مصل من غير اعتبار من قصده الى الدعاء واذا ثبت بطلان
استعمالها فيمن لم يقصد الى الدعاء ثبت ذلك في الجميع لان احدا لم يفرق بين الامرين
مسألة ومما انفردت به الامامية المنع في صلوة الفريضة خاصة من القراءة
بعزائم السجود وهي سجدة لقمن وسجدة الحواميم وسجدة النجم واقرأ باسم ربك الذي
خلق وروي عن مالك انه كان يكره ذلك واجاز ابو حنيفة قراءة السجدات فيما يجهر فيه
بالقراءة من الصلوة دون ما لا يجهر فيه واجاز الشافعي في كل صلوة والوجه في المنع من
ذلك مع الاجماع المتكرر ان في كل واحدة من هذه السور سجودا واجبا محتوما فان سجده
كان زائدا في الصلوة وان تركه كان مخلا بواجب فان قيل السجود انما يجب عند
قراءة الموضع المخصوص من السورة التي فيها ذكر السجود وانتم تمنعون من قراءة كل شيء من السورة
قلنا انما منع اصحابنا من قراءة السورة وذلك اسم يقع على الجميع ويدخل فيه موضع
السجود والذي يمنع ان يقرأ البعض الذي لا ذكر للسجود فيه الا ان قراءة بعض السورة
في الفرائض عندنا لا يجوز فامتنع ذلك لوجه آخر **مسألة** ومما انفردت
به الامامية القول بوجوب قراءة سورة تضم الى الفاتحة في الفرائض خاصة على من لم يكن
عليلا ولا معجلا بشغل او غيره وانه لا يجوز قراءة بعض سورة في الفريضة ولا سورتين مضافتين

الى الحمد في الفريضة وان جاز ذلك في السنة ولا افراد كل واحدة من سورة الضحى والم نشرح
عن صاحبتها وكذلك افراد سورة الفيل عن لايلاف والوجه في ذلك الاجماع المتردد
وطريقة اليقين ببراءة الذمة واما قراءة بعض سورة فانما لا يجزي من لم يكن ذا عذر
في ترك قراءة السورة جميع السورة الثانية فيجوز ان يترك بعضها لانه ليس ترك البعض
باكثر من ترك الكل والوجه في المنع من افراد السور التي ذكرناها انهم يذهبون الى
ان سورة والضحى والم نشرح سورة واحدة وكذلك الفيل ولايلاف فاذا اقتصر على واحدة
كان قاريا بعض سورة **مسألة** ومما انفردت به الامامية حظر الرجوع
من سورة الاخلاص وروي قل يا ايها الكافرون ايضا اذا ابتدأ بها وان كان
له ان يرجع عن كل سورة الى غيرها والوجه في ذلك مع الاجماع الذي تقدم ان شرف
هاتين السورتين وعظم ثواب تاليهما لا يمتنع ان يجعل لهما هذه المزية وهي المنع عن
الرجوع من كل واحدة بعد الابتداء بها **مسألة** ومما انفردت به
الامامية القول بوجوب رفع اليدين في كل تكبيرات الصلوة وابو حنيفة واصحابه
والثوري لا يرون رفع اليدين بالتكبير الا في الافتتاح للصلوة وروي عن مالك انه قال
لا اعرف رفع اليدين في شيء من تكبيرات الصلوة وروي عنه خلاف ذلك وقال الشافعي
يرفع يديه اذا افتتح الصلوة واذا كبر للركوع واذا رفع راسه منه ولا يرفع بعد ذلك
في سجود ولا قيام منه والحجة فيما ذهبنا اليه طريقة الاجماع وبراءة الذمة وقد روى
مخالفونا عن النبي صلى الله عليه وآله انه رفع في كل خفض ورفع وفي السجود وادعوا
ان ذلك نسخ ولا حجة لهم على صحة هذه الدعوى فان استدلوا بما يروونه عن النبي
صلى الله عليه وآله من قوله كفوا ايديكم في الصلوة وفي خبر آخر اسكنوا في الصلوة او بما
يروونه البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وآله انه كان اذا افتتح الصلوة رفع
يديه ثم لم يعد فالجواب ان هذه كلها اخبار احاد لا توجب علما وقد بينا ان
العمل في الشريعة بما لا يوجب العلم غير جائز وبعد فيجوز ان يريد بالامر بكف الايدي
قبضها عن الافعال الخارجة عن اعمال الصلوة ويحمل قوله لم يعد على انه لم يعد الى رفع
يديه في ابتداء الركعة فان ذلك مما لا ينكرونه بلا خلاف **مسألة** ومما كان
انفردت الامامية به القول بايجاب التسبيح في الركوع والسجود لان احمد بن حنبل واسحق بن
راهويه وداود يذهبون الى وجوب ذلك وانما يسقط وجوبه باقي الفقهاء والمشهور
كابي حنيفة والشافعي ومالك والذي يدل على وجوبه بعد اجماع الطائفة كل آية
من القرآن اقتضت بظاهرها الامر بالتسبيح وعموم الظاهر يقتضي دخول احوال
الركوع والسجود فيه ومن اخرج هذه الاحوال منه فيحتاج الى دليل والاخبار [illegible]

[illegible] صاحب العقد [illegible] يجوز له ترك قراءة

براءة الذمة التي ذكرناها ومخالفونا يروون عن النبي صلى الله عليه وآله أنه لما نزل
فسبح باسم ربك العظيم قال عليه السلام اجعلوها في ركوعكم ولما نزل سبح اسم ربك
الأعلى قال عليه السلام اجعلوها في سجودكم وظاهر الأمر على الوجوب **مسألة**
ومما ظن انفراد الإمامية به والشافعي يوافقهم فيه إيجابهم على من رفع رأسه من
السجدة الثانية في الركعة الأولى أن يجلس جلسة قبل نهوضه إلى الثانية وإنما لا يوجب
هذه الجلسة باقي الفقهاء كأبي حنيفة ومالك ومن عداهما والحجة لنا بعد إجماع الطائفة
طريقة براءة الذمة ولأن من لم يفعل ذلك لم يتيقن سقوط الصلوة عن ذمته وقد روى
مخالفونا كلهم عن النبي عليه السلام أنه كان يجلس هذه الجلسة **مسألة** ومما ظن
انفراد الإمامية به إيجاب التشهد الأول في الصلوة وقد وافقنا على ذلك الليث بن
سعد وأحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه وقال أبو حنيفة التشهدان معا غير واجبين
وقال الشافعي الثاني واجب والأول غير واجب دليلنا الإجماع المتردد وطريقة
براءة الذمة وأيضا فهذه حال هو فيها مندوب إلى ذكر الله تعالى وتعظيمه والصلوة
على نبيه صلى الله عليه وآله لدخولها في عموم الآيات المقتضية لذلك مثل قوله تعالى
يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وكل من أوجب الصلوة على النبي صلى الله عليه وآله
في هذه الحال أوجب التشهد الأول ومما يلزمونه أنهم يروون عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه كان يتشهد التشهدين جميعا وروي عنه عليه السلام أنه قال صلوا كما رأيتموني
أصلي **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن القنوت في كل صلوة
والدعاء فيه بما أحب الداعي مستحب وهو قول الشافعي لأن الطحاوي يحكي عنه في كتاب
الاختلاف أن له أن يقنت في الصلوات كلها عند حاجة المسلمين إلى الدعاء والحجة
لنا مضافا إلى إجماع الطائفة قوله تعالى وقوموا لله قانتين فإذا قيل القنوت هاهنا
هو القيام الطويل قلنا المعروف في الشريعة أن هذا الاسم يختص الدعاء ولا يعرف
من إطلاقه سواه وبعد فإنا نحمله على الأمرين **مسألة** ومما ظن تفرد الإمامية
به وهو مذهب مالك جواز الدعاء في الصلوة المكتوبة أين شاء المصلي منها وحكى
ابن وهب عن مالك أنه قال لا بأس بالدعاء في الصلوة المكتوبة في أولها ووسطها وآخرها
وقال ابن القسم كان مالك يكره الدعاء في الركوع ولا يرى به بأسا في السجود والحجة لنا
إجماع الطائفة وظاهر أمر الله تعالى بالدعاء مثل قوله تعالى قل ادعوا الله أو ادعوا
الرحمن وقوله تعالى ادعوني أستجب لكم **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية
به رد السلام في الصلوة بالكلام وقد وافق في ذلك سعيد بن المسيب والحسن البصري
إلا أن الشيعة تقول يجب أن يقول المصلي في رد السلام مثل ما قاله المسلم سلام

عليكم ولا يقول وعليكم السلام وذهب الشافعي إلى أن المصلي يرد السلام بالإشارة دون الكلام
وقال أبو حنيفة وأصحابه إن رد السلام بكلام فسدت صلوته وإن رده بإشارة أساء وقال
الثوري لا يرد السلام حتى يفرغ من الصلوة والحجة لنا إجماع الطائفة فإن قيل هو
كلام في الصلوة قلنا ليس كل كلام في الصلوة خارج عن القرآن محظورا لأن الدعاء
كلام ولم يدخل تحت الحظر بل لا يمتنع أن يقال إن لفظة سلام عليكم من لفظ القرآن ويجوز
للمصلي أن يتلفظ بها تاليا للقرآن وناويا بالرد السلام إذ لا تنافي بين الأمرين **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن المنفرد أو الإمام يسلم تسليمة واحدة مستقبل القبلة
وينحرف بوجهه قليلا إلى يمينه وإن كان مأموما يسلم تسليمتين واحدة عن يمينه والأخرى
عن شماله إلا أن يكون جهة شماله خالية من أحد فيقتصر على التسليم عن يمينه ولا يترك التسليم
عن جهة يمينه على كل حال وإن لم يكن في تلك الجهة أحد وهذا الترتيب لا يذهب إليه
أحد من الفقهاء لأن مالكا يذهب إلى أن الإمام يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه والمنفرد
والمأموم تسليمتين يمينا وشمالا وأبو حنيفة والشافعي يذهبان إلى أن السلام على كل حال
يمينا وشمالا إلا أن الانفراد من الإمامية بذلك الترتيب ثابت والحجة لنا الإجماع المتكرر ذكره
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأنه لا سهو في الركعتين الأولتين
من كل صلوة فرضا ولا سهو في صلوة الفجر والمغرب وصلوة السفر لأن باقي الفقهاء يخالف
في ذلك والحجة على ذلك إجماع الطائفة ويمكن أن يكون الوجه فيه ما ذكرناه أن الأولتين من كل
صلوة وكذلك المغرب والفجر لأن القصر لا يلحق إلا الأولتين وإنما يلحق الأخرتين والمغرب
والفجر لا يلحقها أيضا القصر فلذلك وجب أن كل سهو يعرض في الأولتين في الصلوة المذكورة
الإعادة **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن من شك فلم يدر أصلى
اثنتين أم ثلاثا واعتدل ظنه في ذلك أنه يبني على الأكثر وهي الثلث فإذا سلم صلى ركعة
من قيام أو ركعتين من جلوس مقام ركعة واحدة فإن كان الذي بنى عليه هو الصحيح كان ما صلاه
نافلة وإن كان ما أتى بالثلث كانت الركعة جبرانا للصلوة وكذلك القول فيمن شك فلا
يدري أصلى ثلاثا أم أربعا ومن شك بين اثنتين وثلث وأربع بنى أيضا على الأكثر فإذا سلم صلى
ركعتين من قيام وركعتين من جلوس حتى إن كان ما بناه على الصحيح فالذي فعله نافلة له وإن كان
الذي صلاه اثنتين كانت الركعتان من قيام جبرانا للصلوة وإن كان الذي صلاه ثلثا فالركعتان
من جلوس هي مقام واحدة جبران صلوته وباقي الفقهاء يوجبون البناء على اليقين وهو
النقصان ويوجبون في هذا الموضع سجدتي السهو ويقولون إن كان ما شك فيه من النقصان
هو الصحيح فالذي أتى به تمام صلوته وإن كان بنى على الأكمل وقد صلى على الحقيقة الأكثر
كان ذلك له نافلة والحجة فيما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ولأن الاحتياط أيضا فيه لأنه إذا أتى

بعد

على النقصان لو كان يأمن أن يكون قد صلى على الحقيقة إلا ركعتين فيكون ما أتى به زيادة في صلوته ولذا
إذا بنى على الأكثر كما تقولون لا يأمن أن يكون إنما صلى إلا ثلاثًا فلا ينفع ما فعله من الجبران لأنه
منفصل من الصلوة وبعد التسليم قلنا ما ذهبنا إليه أحوط على كل حال لأن الإشفاق من
الزيادة في الصلوة فلا يجري مجرى الإشفاق من تقديم السلام في غير موضعه لأن العلم بالزيادة
في الصلوة مبطل لها على كل حال **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية به منعهم
من الإمام في الصلوة بالفاسق ومالك يوافقهم في هذه المسألة وباقي الفقهاء يجيزون الإمام
في الصلوة بفاسق دليلنا الإجماع المتكرر وطريقة اليقين ببراءة الذمة وأيضًا قوله تعالى
ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وتقديم الإمام في الصلوة ركون إليه ولأن إمامة
الصلوة معتبر فيها الفضل والتقدم فيما يعود إلى الدين ولهذا يرتب فيها من هو أقرأ وأفقه
وأعلم والفاسق ناقص فلا يجوز تقديمه على من خلا من نقصه **مسألة** ومما ظن انفراد
الإمامية به كراهية إمامة ولد الزنا في الصلوة وقد شارك الإمامية غيرهم في ذلك فذكر
الطحاوي في كتاب الخلاف بين الفقهاء أن مالكًا كان يكره إمامة ولد الزنا وحكي عن الشافعي
أنه قال أكره أن ينصب من لا يعرف أبوه إمامًا وحكي عن أصحاب أبي حنيفة أنهم قالوا غيره
أحب إلينا إلا أنهم وإن كرهوا ذلك فإن الصلوة خلفه عندهم مجزية والظاهر من مذهب
الإمامية أن الصلوة خلفه غير مجزية والوجه في ذلك والحجة الإجماع المتقدم وطريقة
براءة الذمة **مسألة** ومما انفردت به الإمامية كراهية إمامة الأبرص والمجذوم
والمفلوج والحجة فيه إجماع الطائفة ويمكن أن يكون الوجه في منعه نفار النفوس عمن
هذه حاله والعزوف عن مقاربته ولأن المفلوج ومن أشبهه من ذوي العاهات ربما لم
يتمكنوا من استيفاء أركان الصلوة **مسألة** ومما انفردت به الإمامية كراهية صلوة
الضحى وأن التنفل بالصلوة بعد طلوع الشمس إلى وقت زوالها محرمة إلا في يوم الجمعة خاصة
والوجه في ذلك الإجماع المتقدم وطريقة الاحتياط فإن صلوة الضحى غير واجبة عند أحد ولا
حرج في تركها وفي فعلها خلاف هل يكون بدعة ويلحق به إثم فالأحوط العدول عنها
مسألة ومما انفردت الإمامية به ترتيب صلوة الكسوف والآيات في اليوم و
الليلة على الوجه الذي يرتبونه ويبينونه لأن باقي الفقهاء لا يعرفون ذلك الترتيب والحجة
في إجماع الطائفة عليه وليس يمكن أن يدعى عليهم أنهم ابتدعوا فيما يزيدونه من هذه النوافل
لأن الصلوة خير موضوع والزيادة فيها مستحبة غير منكرة **مسألة** ومما انفردت
الإمامية به تحديدهم للسفر الذي يجب فيه التقصير في الصلوة بمسيرة بريد أو بعده
فراسخ والفرسخ ثلاثة أميال فتكون المسافة أربعة وعشرين ميلًا وقال أبو حنيفة وأصحابه
مسيرة ثلاثة أيام بلياليهن وهو قول الثوري والحسن بن حي وقال مالك ثمانية وأربعون ميلًا فإن لم

يكن أميالًا فمسيرة يوم وليلة للبغال فهو قول الليث وقال الأوزاعي يوم تام وقال الشافعي
ستة وأربعون ميلًا بالهاشمي والحجة في ذلك إجماع الطائفة وأيضًا فإن الله تعالى علق
سقوط فرض الصيام على المسافر بكونه مسافرًا في قوله تعالى فمن كان منكم مريضًا أو على
سفر فعدة من أيام أخر ولا خلاف بين الأمة في أن كل سفر أسقط فرض الصيام ورخص
في الإفطار فهو بعينه يوجب قصر الصلوة وإذا كان الله تعالى قد علق ذلك في الآية باسم
السفر فلا شبهة في أن اسم السفر يتناول المسافة التي حددنا السفر بها فيجب أن يكون الحكم
تابعًا لها ولا يلزم على ذلك أدنى ما وقع عليه هذا الاسم من فرسخ أو ميل لأن الظاهر يقتضي
ذلك لو تركنا معه لكن الدليل والإجماع أسقطا اعتبار ذلك ولم يسقطا ما اعتبرناه من
المسافة وهو داخل تحت الاسم **مسألة** ومما انفردت الإمامية به القول بأن
المسافر يلزمه التقصير ما لم ينو المقام في البلد الذي يدخله عشرة أيام فصاعدًا وإذا نوى ذلك
وجب عليه الإتمام لأن من عداهم من الفقهاء يخالف في ذلك وأبو حنيفة وأصحابه والثوري
يقولون إنه إذا نوى إقامة خمسة عشر يومًا أتم وإن نوى أقل من ذلك قصر وقال الشافعي
ومالك وهو قول سعيد بن المسيب والليث إذا نوى إقامة أربعة أيام أتم وقال الأوزاعي
إذا نوى إقامة ثلاثة عشر يومًا أتم وروي عن ابن حي أنه إن دخل المسافر مصره الذي فيه
أهله وهو منطلق ماض في سفره قصر فيه الصلوة ما لم يقم به عشرًا فإن أقام به عشرًا أو بعضهم
من سفره أتم الصلوة وهذه موافقة من ابن حي لنا على بعض الوجوه لأنه اعتبر العشر
فيما نقوله وفيما لا نقول به وكيف يجوز أن يعتبر العشر في دخول المسافر إلى مصره الذي
فيه أهله ووطنه وهو بدخوله إليه قد خرج من أن يكون مسافرًا وإنما يعتبر مدة الإقامة
فيمن هو مسافر وهو المشقة التي يتبعها التقصير زائلة عمن عاد إلى وطنه وحصل بين أهله و
أما الحجة على أن التحديد الذي ذكرناه أولى من غيره فهو الإجماع المتكرر **مسألة**
ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن من تمم الصلوة في السفر يجب عليه الإعادة إن كان
متعمدًا على كل حال وإن كان إنما تمم ناسيًا أعاد ما دام في الوقت وإن كان بعد خروج الوقت
فلا إعادة عليه وأكثر الفقهاء يخالفون في ذلك لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون إن قعد في
الاثنتين قدر التشهد مضى في صلوته وإن لم يقعد فصلوته فاسدة وقال الثوري يجزيه إذا قعد
في الاثنتين لم يعد وقال ابن حي إذا صلى أربعًا متعمدًا أعاد إذا كان منه الشيء اليسير فإذا طال
ذلك في سفره وكثر لم يعد وهذه موافقة منه للشيعة على بعض الوجوه وقال حماد بن
سليمان إذا صلى أربعًا أعاد وهذا وفاق للشيعة لأن ظاهر قوله يقتضي العمد دون النسيان
وقال الحسن البصري إذا افتتح الصلوة على أنه يصلي أربعًا أعاد وإن نوى أن يصلي أربعًا بعد
أن افتتح الصلوة بنية أن يصلي ركعتين ثم بدا له فسلم في الركعتين أجزأته صلوته وقال مالك

إذا صلى المسافر أربعاً فإنه يعيد ما دام في الوقت فإذا مضى الوقت فلا إعادة عليه وقال لو أن مسافراً
افتتح المكتوبة ينوي أربعاً فلما صلى ركعتين بدا له فسلم أنه لا يجزي فإن كان صلى أربعاً أولاً بإيجاب
الإعادة ما دام في الوقت فأسقطها مع خروجه حال النسيان فهو موافق للإمامية وما اختلفنا
أولا ذلك وظاهر الكلام يقتضي التعمد والحجة فيما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم وأيضاً فإن فرض
السفر ركعتان فيما كان في الحضر أربعاً وليس في ذلك تخصيص وإذا كان الفرض كذلك فمن لم يأت به على
ما فرض وجبت عليه الإعادة فإن قيل القرآن يمنع مما ذكرتم لأنه تعالى قال وإذا ضربتم في الأرض
فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة إن خفتم ورفع الجناح يدل على الإباحة لا على الوجوب
قلنا هذه الآية غير متناولة لقصر الصلوة في عدد الركعات وإنما المستفاد منها التقصير في
الأفعال من الإيماء وغيره لأنه تعالى علق القصر بالخوف ولا خلاف في أنه ليس من شرط القصر في عدد ركعات
الصلوة الخوف وإنما الخوف شرط في الوجه الآخر وهو الأفعال في الصلوة لأن صلوة الخوف قد يقع
فيها ما ليس مما جامع الأمر **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن من سفره
أكثر من حضره كالملاحين والجمالين ومن جرى مجراهم لا تقصير عليهم لأن باقي الفقهاء لا يراعون ذلك
والحجة على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة وأيضاً فإن المشقة التي تلحق المسافر هي الموجبة للتقصير
في الصلوة والصوم ومن ذكرنا حاله ممن سفره أكثر من حضره لا مشقة عليه في السفر بل ربما كانت
المشقة في الحضر لاختلاف العادة وإذا لم يكن عليه مشقة فلا تقصير **مسألة** ومما انفردت
به الإمامية القول بأن الجمعة لا تنعقد إلا بحضور خمسة الإمام أحدهم لأن أبا حنيفة وأصحابه
والليث يقولون إنها تنعقد بثلثة سوى الإمام وروي عن أبي يوسف باثنين سوى الإمام وبه
قال الثوري وقال ابن حي إن لم يحضر مع الإمام إلا رجل واحد فخطب عليه وصلى به الجمعة أجزأتهما
واعتبر الشافعي أربعين رجلاً والدليل على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم ذكره واعتبار أبي
حنيفة ومن وافقه أقل ما يقع عليه اسم الجماعة وأنه ثلثة وأن الجمعة مشتقة من الاجتماع و
الجماعة ليس بشيء لأنه يلزم عليه أن يكون الإمام في الثلثة لأن اسم الجماعة حاصل ويلزم عليهم أيضاً
ما قاله أبو يوسف لأن الاثنين في الشريعة جماعة مثل الثلثة ويلزم عليه مثل قول ابن حي لأن الواحد
مع الإمام جماعة وبعد فالجمعة وإن اشتقت من الاجتماع فالمعول في عدد الجماعة وحصرها
على دليل مقطوع به دون الاشتقاق وقد بينا ذلك **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
استحباب أن تقرأ ليلة الجمعة سورة الجمعة وسبح في المغرب والعشاء الآخرة وفي صلوة
الغداة الجمعة والمنافقين وكذلك في صلوة الجمعة المقصورة وفي الظهر والعصر إذا صلاهما
من غير قصر وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك إلا أن الشافعي يوافق الإمامية في استحباب السورتين
في صلوة الجمعة خاصة والحجة في ذلك إجماع الطائفة ولأنه أحوط من حيث لا خلاف في أنه إذا قرأ
ما ذكرناه أجزأته ولم يفعل مكروهاً وليس كذلك إذا عدل عنه **مسألة** ومما ظن انفراد

الإمامية به المنع من الاجتماع في صلوة نوافل شهر رمضان فكرهه أيضاً ذلك وأكثر الفقهاء يوافقونهم
على ذلك لأن المعلى روى عن أبي يوسف أنه قال من قدر على أن يصلي في بيته كما يصلي مع الإمام
في رمضان فأحب إلي أن يصلي في بيته وكذلك قال مالك قال وكان ربيعة وغير واحد من علمائنا
ينصرفون ولا يقومون مع الناس وقال مالك أنا أفعل ذلك وما قام النبي صلى الله عليه وآله إلا في بيته
وقال الشافعي صلوة المنفرد في قيام رمضان أحب إلي وهذا كله حكاه الطحاوي في كتاب الاختلاف
فالموافق للإمامية في هذه المسألة أكثر من المخالف والحجة لنا الإجماع المتقدم وطريقة الاحتياط
فإن المصلي للنوافل في بيته غير مبتدع ولا عاص بالإجماع وليس كذلك إذا صلاها في جماعة وبعد
أن يفارقوا في ذلك بما يروونه عن عمر بن الخطاب من قوله وقد رأى اجتماع الناس في صلوة نوافل
شهر رمضان بدعة ونعمت البدعة فاعترف بأنها بدعة وخلاف للسنة وهم يروون عن
النبي صلى الله عليه وآله أنه قال كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار **مسألة** ومما
انفردت به الإمامية ترتيب نوافل شهر رمضان على أن يصلي في كل ليلة منه عشرين ركعة منها
ثمان بعد صلوة المغرب واثنتي عشرة ركعة بعد العشاء الآخرة فإذا كان في ليلة تسع عشرة صلى
مائة ركعة ويعود في ليلة العشرين إلى الترتيب الذي تقدم ويصلي في ليلة إحدى وعشرين مائة
ركعة وفي ليلة اثنتين وعشرين ثلثين ركعة منها ثمان بعد صلوة المغرب والباقي بعد صلوة
العشاء الآخرة ويصلي في ليلة ثلث وعشرين مائة ركعة وفيما بقي من الشهر ثلثين ركعة في
كل ليلة على الترتيب الذي ذكرناه ويصلي في كل يوم جمعة من الشهر عشر ركعات أربع
منها صلوة أمير المؤمنين عليه السلم وصفتها أن يقرأ في كل ركعة الحمد مرة واحدة وسورة
الإخلاص خمسين مرة وركعتين من صلوة فاطمة عليها السلم وصفتها أن يقرأ في أول ركعة
الحمد مرة وإنا أنزلناه في ليلة القدر مائة مرة وفي الثانية الحمد مرة وسورة الإخلاص مائة مرة
ثم يصلي أربع ركعات صلوة التسبيح وتعرف بصلوة جعفر الطيار عليه السلم وصفتها معروفة
ويصلي في ليلة آخر جمعة من الشهر عشرين ركعة من صلوة أمير المؤمنين عليه السلم المتقدم وصفها
وفي ليلة آخر سبت من الشهر عشرين ركعة من صلوة فاطمة عليها السلم وقد مضى وصفها فتكمل
بذلك ألف ركعة وهذا الترتيب لا يعرفه باقي الفقهاء لأن أبا حنيفة وأصحابه والشافعي
يذهبون إلى أن نوافل شهر رمضان عشرون ركعة في كل ليلة سوى الوتر وقال مالك تسع وثلثون
ركعة بالوتر والوتر ثلث وحجتنا على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة ولأن الذي اعتبرناه زائد
على عددهم والزيادة تقتضي الخير والاحتياط فيه **مسألة** ومما يظن انفراد الإمامية
به القول بأن صلوة العيدين واجبتان على كل من وجبت عليه صلوة الجمعة وبتلك الشروط لأن أبا
حنيفة يذهب إلى وجوبهما كما تقول الإمامية والشافعي يقول إنهما سنة أبو حنيفة
دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم وطريقة الاحتياط أيضاً **مسألة** ومما

الامامية القول بان تكبير صلوة العيدين في الاولى سبع وفي الثانية خمس من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرة الركوع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انهن خمس في الاولى واربع في الثانية من جملتهن تكبيرة الافتتاح وتكبيرات الركوع وقال ملك والشافعي سبع في الاولى وخمس في الاخرى وقال الشافعي لا يعتد بتكبيرة الافتتاح وتكبيرات الركوع وروى عن ملك انه يعتد في الركعة الاولى بتكبيرة الافتتاح في جملة تكبيرات السبع فلو كان ملك يعتد بتكبيرة الركوع ايضا فهو موافق للامامية والا فالانفراد ثابت دليلنا على ما ذهبنا اليه الاجماع المتقدم

مسئلة ومما انفردت الامامية به ايجاب القراءة في كل ركعة من صلوة العيدين قبل التكبيرات الزائدة لان ابا حنيفة واصحابه يوجبون القراءة في الاولى بعد التكبير وفي الثانية قبل التكبير وكانه يوالي بين القراءتين وقال ملك والشافعي يبدا في الركعتين معا بالتكبيرات فانفراد الامامية واضح والحجة لها الاجماع المتقدم وايضا طريقة الاحتياط فان الذي يذهب اليه الامامية يجوز عند الجماعة اذا ادى اليه الاجتهاد وما يقوله مخالفنا لا يجوز عند الامامية على حال من الاحوال فالاحتياط فيما يذهب اليه الامامية واضح

مسئلة ومما انفردت به الامامية ايجابهم القنوت بين كل تكبيرتين من تكبيرات العيد لان باقي الفقهاء لا يراعي ذلك والحجة فيه اجماعها ولانه ايضا لا يوقن براءة ذمته من صلوة العيد الا بما ذهبنا اليه من القنوت ولا بد من تيقن براءة الذمة من الواجب

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان على المصلي التكبير في ليلة الفطر وابتداؤه من دبر صلوة المغرب الى ان يرجع الامام من صلوة العيد وكانه عقيب اربع صلوات اولهن المغرب من ليلة الفطر واخرهن من صلوة العيد وفي عيد الاضحى يجب التكبير على من كان بمنى عقيب خمسة عشر صلوة اولهن صلوة الظهر من يوم العيد ومن كان في غير منى من اهل سائر الامصار كبر عقيب عشر صلوات اولهن صلوة الظهر من يوم العيد وباقي الفقهاء مخالف في ذلك اما التكبير في عيد الفطر عقيب الصلوات فلا يعرفونه وانما اختلفوا في التكبير في طريق المصلى الى الصلوة فروى عن ابي حنيفة انه يكبر يوم الاضحى ويجهر في ذهابه الى المصلى ولا يكبر يوم الفطر وقال ملك والاوزاعي يكبر في خروجه الى المصلى في العيدين جميعا وقال ملك يكبر في المصلى الى ان يخرج الامام فاذا خرج الامام قطع التكبير ولا يكبر اذا رجع وقال الشافعي احب اظهار التكبير ليلة الفطر وليلة النحر واذا غدا الى المصلى حتى يخرج الامام وفي موضع اخر حتى يفتتح الامام الصلوة واختلفوا في تكبير الاضحى فقال ابو حنيفة من صلوة الفجر من يوم عرفة الى صلوة العصر من يوم النحر وقال ابو يوسف ومحمد والثوري الى اخر ايام التشريق وقال مالك والشافعي من صلوة الظهر يوم النحر الى صلوة الفجر من اخر ايام التشريق والحجة ما تقدم من الاجماع وطريقة الاحتياط وقوله تعالى ولتكملوا العدة و

لتكبروا الله على ما هديكم يدل على ان التكبير ايضا واجب في الفطر

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بوجوب صلوة كسوف الشمس والقمر ويذهبون الى ان من فاتته هذه الصلوة وجب عليه قضاؤها وباقي الفقهاء يخالف في ذلك والحجة على مذهبنا اجماع الطائفة ويمكن ان يعارض المخالفون بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ان الشمس والقمر آيتان لا ينكسفان لموت احد ولا لحيوة احد فاذا رايتموهما فافزعوا الى الصلوة والامر عندنا على الوجوب

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان صلوة الكسوف عشر ركعات واربع سجدات وقال ابو حنيفة واصحابه انها ركعتان على هيئة الصلوة المعروفة وقال ملك والليث والشافعي اربع ركعات في اربع سجدات دليلنا اجماع الطائفة ولان ما ذهبنا اليه يحتوي على ما قالوه ويزيد عليه وما ذهبوا اليه بخلاف ذلك

مسئلة ومما انفردت الامامية به القول بان الاطفال ومن جرى مجراهم ممن لم يكلف في نفسه الصلوة ولا كلف غيره بتمرينه عليها لا يجب الصلوة عليه اذا مات وحدّوا من يصلى عليه من الصغار بان يبلغ ست سنين فصاعدا والحجة في ذلك اجماع الطائفة ولان الصلوة على الاموات حكم شرعي وقد ثبت بيقين فيمن يوجب الصلوة عليه ولا يقين ولا دليل فيمن خالف فيه

مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بخمس تكبيرات في صلوة الجنازة وكان ابن ابي ليلى يوافق الامامية في ذلك وروى حذيفة ابن اليمان وزيد بن ارقم ان تكبيرات الجنازة خمس وعلى ان باقي الفقهاء خالف الامامية في ذلك والحجة فيما ذهبنا اليه الاجماع وطريقة الاحتياط فان الذي يذهب اليه الامامية يدخل ما ذهب اليه مخالفونا فهو احوط وقد روى مخالفونا عن النبي صلى الله عليه وآله انه كبر خمسا فاذا قيل قد روى ذلك انه عليه السلم كبر اربعا قلنا هذه الرواية تحتمل انه كبر اربعا سمعن وخمسة سمعن واخفى الخامسة وخبر الخمس غير محتمل على انه لا تنافي بين الخبرين لان من روى انه كبر اربعا لم ينف بصريح انه ما زاد عليها ومن كبر خمسا فقد كبر اربعا

مسئلة ومما انفردت به الامامية اسقاط السلام من صلوة الجنائز وانه اذا كبر الخامسة خرج من الصلوة بغير تسليم وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يذهبون الى انه يسلم عن يمينه وعن يساره وقال ملك يسلم الامام واحدة ويسمع من يليه ويسلم من وراءه واحدة في انفسهم وان اسمعوا من يليهم فلا باس وقال الثوري يسلمه عن يمينه تسليمة خفيفة وقال ابن حي يسلم عن يمينه وعن شماله خفيه ولا يجهر به وقال الشافعي مثل قول ابن حي في العدد والمنع من الجهر والحجة على ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة وايضا فان صلوة الجنائز مبنية على التخفيف لانه قد حذف منها الركوع والسجود وهما اوكد من التسليم فغير منكر ان يحذف التسليم

كتاب الصوم

مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان صوم التطوع يجزي عنه نيته

بعد الزوال لأن الثوري يوافق في ذلك ويذهب إلى أن صوم التطوع إذا نواه في آخر
النهار أجزأه وهو أحد قولي الشافعي أيضا وباقي الفقهاء يمنعون من ذلك ويقولون إذا
نوى التطوع بعد الزوال لم يجزه دليلنا الإجماع الذي تقدم وقوله تعالى وأن تصوموا
خير لكم وهذا ظاهر القرآن أو سنة يقتضي الأمر بالصوم والترغيب فيه لا اختصاص له بزمان
دون زمان فهو يتناول ما بعد الزوال وقبله ولا يلزم على ذلك صوم الفرض لأنه لا يجزئ
عندنا إلا بنية قبل الزوال لأنا أخرجناه بدليل ولا دليل فيما عداه وأقوى ما تعلقوا به
أن ما مضى من النهار قبل النية لا يكون فيه صائما فكيف يتغير بما يستأنف من النية والجواب
عن ذلك أن ما مضى ملحق في الحكم بما يأتي كما يقولون كلهم فيمن نوى التطوع قبل الزوال
فإن عورضوا بمن بعد الزوال وقبله بأن قبل الزوال معظم أجزاء العبادة وبعده قد مضى أكثرها
والأصول تفرق بين القليل والكثير في هذا الحكم لمن أدرك الإمام بعد الركوع وقبله
قلنا إذا كانت العبادة قد مضى جزء منها وهو خال عن هذه النية وإذا تعقبت النية
المستأنفة حكم الماضي ولا فرق بين القلة والكثرة في هذا المعنى لأن القليل كالكثير
في أنه قد خالنا والحكم مرتبط بالحكم بالباقي لأن تبعيض الصوم غير ممكن وإذا
أثرت النية فيما صاحبته من الزمان وما يأتي بعده فلا بد من الحكم وتأثيرها في الماضي
لأنه لا يتوحد الأمر الجمعة ببعض وقد جوزوا كلهم أن يفتتح الرجل الصلوة منفردا ثم
يأتم به بعد ذلك مؤتم فيكون جماعة ولم يفرقوا بين أن يمضي الأكثر أو الأقل ويجوز
الشافعي وأبو حنيفة وأكثر الفقهاء أن يفتتح الصلوة منفردا ثم ينقلها إلى الجماعة
فيعطي لها حكم الجماعة ولم يفرقوا بين مضي الأكثر والأقل ولا يلزم على ما قلناه أن تكون
النية في آخر جزء من اليوم لأن محل النية يجب أن يكون بحيث يصح وقوع الصوم
بعده بالفعل وذلك لا يتأتى في آخر جزء ولا يعترض ما ذهبنا إليه بما يروونه عن النبي صلى
الله عليه وآله من قوله لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لأنه أولا خبر واحد وقد بينا
أن أخبار الآحاد لا يعمل بها في الشريعة ولأنا نحمله على الفضل والكمال كما قال لا صلوة
لجار المسجد إلا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج وقد قيل إنه محمول على الصوم الذي
يثبت في الذمة مثل قضاء شهر رمضان وصوم النذور والكفارات **مسألة**
ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن نية واحدة في أول شهر رمضان تكفي للشهر كله
ولا يجب تجديد النية لكل يوم مثلا ووافق على هذا المذهب وإن خالف باقي الفقهاء
فيه و دليلنا بعد ذلك إجماع الطائفة وأيضا فإن النية تؤثر في الشهر كله لأن حرمته
حرمة واحدة كما أثرت في اليوم الواحد لما وقعت في ابتدائه **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن في صوم يوم الشك فضلا وأنه مستحب بعد أن ينوي

أنه من شعبان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لأن الشافعي يكره صيام يوم الشك إلا أن يوافق
عادة للصائم وأبو حنيفة يقول إن نوى به التطوع لم يكره وإن نوى به رمضان كره إلا أنه
لا يثبت فيه الفضيلة التي يذهب إليها الإمامية وقال أحمد بن حنبل إن كان صحوا كره
وإن كانت السماء متغيمة لم يكره والذي يدل على مذهبنا إجماع الطائفة وطريقة الا
حتياط لأنه إن كان من شهر رمضان أجزأه عندنا وإن كان من شعبان نفعه ثوابه ولم يضره
ويعارضون بما يروونه عن أمير المؤمنين عليه السلام لأن أصوم يوما من شعبان أحب إلي
من أن أفطر يوما من شهر رمضان وكل خبر يروونه متضمنا للنهي عن صيام يوم الشك يحمل
على النهي عن صومه بنية الفرض وأي فرق في كراهية صوم يوم الشك بين الأحرار
بعادة أن يصومه منفردا وأي فرق بين يوم الشك وما قبله من أيام شعبان لولا اتباع الهوى
مسألة ومما انفردت به الإمامية أن الصيام لا يقبل فيه شهادة النساء وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة لنا إجماع الطائفة وأيضا فإن الصيام من [illegible]
يجوز أن لا يقبل فيه شهادة النساء تأكيدا وتغليظا فإن جميع الأدلة لم تسقط الاحتياط والتغليظ
مسألة ومما انفردت به الإمامية وإن وافقها فيه على بعض الوجوه قوم من
الفقهاء إفسادهم الصوم بالارتماس في الماء واعتماد الكذب على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله
عليه وآله والأئمة وإيجابهم في ذلك ما يجب في اعتماد الأكل والشرب وقد قال الأوزاعي إن الكذب و
الغيبة يفطران وروي أن خمسا يفطرن الصائم منها الغيبة والنميمة وحكي عن مالك كراهية
الارتماس في الماء والحجة فيما ذهبوا إليه إجماع الطائفة وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة
من الصوم ويمكن أن يكون الوجه في المنع من الارتماس أن الماء يصل معه إلى الجوف لا محالة من
المخارق التي لا يمكن ضبطها فجعل ما هو الغالب في حكم الواقع **مسألة** ومما انفردت
الإمامية به من فقهاء الأمصار كلهم وقد روي عن أبي هريرة وما تفرد فيه وحكي أيضا عن
ابن صالح بن حي كان يستحب لمن أصبح جنبا في رمضان أن يقضي ذلك اليوم وكان يفرق بين
التطوع وبين صوم الفرض فهذا الباب إيجابهم على من أجنب في ليل شهر رمضان وتعمد البقاء
إلى الصباح من غير اغتسال القضاء والكفارة ومنهم من يوجب القضاء دون الكفارة ولا خلاف
في أنه إذا غلبه النوم ولم يتعمد البقاء على الجنابة إلى الصباح لا شيء عليه والدليل على
صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر ومما يعارض المخالفون به ما يروونه عن أبي هريرة أن
النبي صلى الله عليه وآله قال من أصبح جنبا في شهر رمضان فلا يصومن يومه وليس لهم أن
يحملوا هذا الخبر على من أصبح مجامعا مخالطا لأنه تخالف لفظ الخبر وترك لظاهره ولو أراد
لما قال عليه السلام من أصبح مجامعا والجماع إذا كان مفسد الصوم فلا معنى لإضافته إلى الصباح
لأنه في النهار كله مفسد للصوم والظاهر بقوله عليه السلام من أصبح جنبا فلو حمله على حكم

الجنابة الواقعة قبل الصباح ولا يعارض هذا الخبر ما يروونه عن عائشة رضوان الله عليها
ان النبي صلى الله عليه وآله كان يصبح جنبا من غير احتلام ثم يصوم يومه ذلك وفي بعض الالفاظ
وذلك في شهر رمضان لانا نتأول هذا الخبر على ان المراد به ما وقع من غير اعتماد وليس لهم
ان يقولوا ان حكم الجنابة لا ينافي الصوم بدلالة انه قد يحتلم نهارا ولا يوجب اغتساله ولا يفسد
ذلك صومه وذلك انما اوجبنا على المتعمد البقاء على الجنابة الى الصباح الغسل لا لاجل المنافاة
بين الجنابة والصوم بل لانه اعتمد لان يكون جنبا في نهار الصوم وليس كذلك من احتلم نهارا
واستمر على حاله لان كونه جنبا في هذه الاحوال من غير اعتماد ولان بقاءه على الجنابة الواقعة
عن الاحتلام بالنهار ليس باكثر من حصول الجنابة في النهار والجنابة اذا وقعت بالليل ويمكن ازالتها
واعتمد البقاء الى النهار فقد اعتمد ان يكون جنبا بالنهار فاختلف الموضعان **مسألة**
ومما انفردت الامامية به القول بايجاب القضاء والكفارة على من اعتمد استنزال الماء الدافق
بغير جماع لان باقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن مالك انه كان يقول كل افطار بمعصية
يوجب الكفارة واستنزال الماء في رمضان معصية بغير شبهة دليلنا الاجماع المتردد وطريقة
الاحتياط وبراءة الذمة **مسألة** ومما انفردت الامامية به القول بان من تمضمض
للطهارة فوصل الماء الى جوفه لا شيء عليه من قضاء ولا غيره وان فعل ذلك لغير طهارة من تبرد
بالماء فعليه القضاء خاصة لان هذا الترتيب والتفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء لان ابا حنيفة
واصحابه يقولون ان كان ذاكرا للصوم فعليه القضاء وان كان ناسيا فلا قضاء عليه وقال ابن ابي
ليلى لا قضاء عليه وان كان ذاكرا للصوم وروي عن ابن عباس انه قال اذا توضأ للصلاة
مكتوبة فدخل الماء حلقه فلا شيء عليه وان توضأ للصلاة تطوعا فعليه القضاء وهذا يشبه بعض
الشبه بمذهبنا وقال الاوزاعي لا شيء عليه وللشافعي فيه قولان احدهما انه اذا تمضمض ورفق
ولم يبالغ فدخل الماء الى جوفه انه لا يفطر والقول الآخر انه يفطر ولا اختلاف قوله في انه اذا وصل
الى الجوف عن مبالغة فانه يفطر وقال الحسن بن صالح بن حي اذا توضأ للفريضة او للصلاة سنة
فدخل حلقه من الماء شيء في الثلث فليس عليه قضاء وما دخل بعد الثلث فعليه القضاء وهذا
نظير قول الامامية والحجة في مذهبنا الاجماع المتكرر ويمكن ان يتعلق في ذلك بقوله تعالى
ما جعل عليكم في الدين من حرج وكل الحرج ان نؤمر بالمضمضة والاستنشاق في الصوم
ونلزمنا القضاء اذا سبق الماء الى اجوافنا من غير اعتماد ولا يلزم على ذلك التبرد بالمضمضة
لان ذلك مكروه في الصوم والامتناع منه اولى فلا حرج فيه **مسألة** ومما انفردت
به الامامية القول بان من تسحر ثم بان له انه كان بعد طلوع الفجر على ضربين ان كان اكل ولم يبتغ الفجر
ولم يراعه فعليه قضاؤه وان كان رصده وراعاه فلم يره فلا قضاء عليه لان باقي
الفقهاء لا يعرفون هذا التفصيل فيوجب ابو حنيفة واصحابه والثوري والليث والشافعي

القضاء على كل حال وقال مالك ان كان الصوم تطوعا مضى فيه ولا شيء عليه وان كان واجبا فعليه
قضاؤه وقال عطاء والحسن البصري لا قضاء عليه وانما كانت الامامية منفردة بهذه المسألة
لان من اوجب القضاء من الفقهاء اوجبه بلا تفصيل وكذلك من اسقطه والحجة في مذهبنا اجماع
الطائفة ويمكن ان يتعلق فيه بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله رفع عن امتي الخطأ
والنسيان فاذا قيل ذلك محمول على رفع الاثم **قلنا** هذا تخصيص بغير دليل على ان الرضا بان
سقوط القضاء بهذا الخبر عمن لم يرصد الفجر فقياس الاول بان من رصد الفجر فلم يره قد جهد
بغاية جهده وامكانه وليس كذلك من لم يراعه **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية
وكان فيه موافق متقدم القول بان من صام شهر رمضان في السفر يجب عليه الاعادة لان ابا
حنيفة واصحابه يقولون ان الصوم في السفر افضل من الافطار وقال مالك والثوري الصوم
في السفر احب الينا من الافطار لمن قوي عليه وقال الشافعي هو مخير بين الصوم والافطار
والصوم افضل وروي عن ابن عمر ان الفطر افضل وروي عن ابي هريرة انه ان صامه
في السفر لم يجزه وعليه ان يصومه في الحضر وهذا هو مذهب الامامية بعينه والحجة
لقولنا الاجماع المتكرر وايضا قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر فاوجب تعالى القضاء بنفس السفر ومن ادعى ضميرا في الآية وهو قوله فافطر فهو تارك
للظاهر من غير دليل **فان قيل** فيجب ان تقولوا مثل ذلك في قوله تعالى فمن كان منكم
مريضا او به اذى من راسه ولا تضمروا الحلق **قلنا** هكذا اقتضى الظاهر ولو خلينا
واياه لم نضمر شيئا لكنا اضمرناه بالاجماع ولا اجماع ولا دليل يقطع به في الموضع الذي اختلفنا
فيه ويعارضونه بما يروونه هم عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله الصائم في السفر كالمفطر
في الحضر **فان قيل** معنى الخبر ان الصائم في السفر الذي يعتقد ان الفطر لا يجوز له كالمفطر
في الحضر الذي يعتقد ان الصوم لا يجب عليه **قلنا** هذا تخصيص للظاهر بغير
دليل والظاهر ان الصائم في السفر كالمفطر في الحضر في سائر الاحكام التي من جملتها لزوم
القضاء وعلى ان هذا تاويل منهم فاسد لان احدا من المسلمين لا يسوي بين من صام في السفر
واعتقد ان الفطر لا يجوز له وبين المفطر في الحضر الذي يعتقد ان الصوم غير واجب عليه
لان الاعتقاد الاول طريقه الاجتهاد عندهم وفيه يعذر المعتقد والاعتقاد الثاني
بخلاف ذلك وربما كان كفرا فان تشبثوا بما رواه انس من انهم كانوا يسافرون مع النبي
صلى الله عليه وآله في رمضان فيصوم بعضهم ويفطر بعضهم لا يعيب هؤلاء على هؤلاء ولا
هؤلاء على هؤلاء وبما روي ان حمزة بن عمرو الاسلمي سأل النبي صلى الله عليه وآله عن الصوم
في السفر فقال عليه السلام ان شئت فصم وان شئت فافطر **قلنا** هذا محمول على صوم التطوع
بما رووه عن النبي عليه السلام انه قال ليس من البر الصيام في السفر **مسألة** ومما انفردت

الإمامية القول بأن المريض الذي أبيح له بالإجماع الفطر في شهر رمضان متى تكلف الصوم لم
يجزه ووجب عليه القضاء، لأن باقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون عليه القضاء، والحجة
في هذه المسألة هي الحجة في المسألة الأولى من الإجماع والآية التي تلوناها وبينا الكلام فيها
فلا معنى لإعادته. مسألة: ومما انفردت الإمامية به القول بأن من بلغ من الهرم إلى
حد يتعذر معه الصوم وجب عليه الإفطار بلا كفارة ولا فدية، وإن كان ممن ذكرنا حاله لو تكلف
الصوم لتم له لكن بمشقة عظيمة يخشى المرض منها والضرر العظيم كان له أن يفطر ويكفر عن كل
يوم بمد من طعام، وهذا التفصيل لا يعرفه باقي الفقهاء، فإن أبا حنيفة وأصحابه قالوا في
الشيخ الذي لا يطيق الصيام يفطر ويطعم في كل يوم نصف صاع من حنطة، وقال الثوري
يطعم ولم يذكر المبلغ، وقال الشافعي يفطر ويطعم عن كل يوم مدا، وقال مالك لا أرى عليه
إطعاما فإن فعل فحسن، وكذلك قال ربيعة، والحجة في مذهبنا إجماع الطائفة، ومما يجوز
أن يستدل به على أن الشيخ الذي لا يطيق الصيام يجوز له الإفطار من غير فدية قوله تعالى
لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، وإذا لم يكن في وسع الشيخ الصوم خرج من الخطاب به ولا فدية
عليه إذا أفطر لأن الفدية إنما تكون عن تقصير، وإذا لم يطق الشيخ الصوم فلا تقصير وقع
منه، ويدل على أن من أطاق من الشيوخ الصوم لكن بمشقة شديدة يخشى منها المرض يجوز له
أن يفطر ويفدي قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية، ومعنى الآية أن الفدية تلزم مع
الإفطار، وكان الله تعالى خير في ابتداء الأمر بهذه الآية الناس كلهم بين الصوم وبين الإفطار
والفدية ثم نسخ ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه، وأجمعوا على تناول هذه
الآية لكل من عدا الشيخ الهرم ممن لا يشق الصوم عليه، ولم يقم دليل على أن الشيخ إذا خاف
الضرر داخل في هذه الآية، فهو إذا تحت حكم الآية الأولى التي تناولته كما تناولت غيره
ونسخت عن غيره وبقيت فيه فيجب أن تلزمه الفدية إذا أفطر لأنه يطيق الصوم. مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن من نذر صوم يوم بعينه فأفطره لغير عذر وجب عليه
قضاؤه ومن الكفارة ما يجب على من أفطر يوما من شهر رمضان متعمدا بلا عذر، وباقي
الفقهاء يخالف في ذلك، ولا يوجبون الكفارة، دليلنا الإجماع المتكرر وطريقة الاحتياط
وبراءة الذمة، ويحاجون إذا كانوا يذهبون إلى القياس بأنه قد ثبت عليهم أن حكم النذر
في الوجوب حكم يوم من شهر رمضان فكيف افترقا في وجوب الكفارة على المفطر فيهما
وإن قالوا إن النذر وجب عليه بسبب من جهته وصوم رمضان وجب عليه ابتداء
قلنا: وأي تأثير لهذا الفرق في سقوط الكفارة وقد علمنا أنهما مع الافتراق فيما ذكرتموه
ينقض صومه ويفسده في النذر كل ما أفسده في صوم شهر رمضان وأحكام الصومين كلها
غير مختلفة وإن افترقا من الوجه الذي ذكرتموه. مسألة: ومما انفردت به الإمامية

القول بأن من نوى من الليل صيام يوم بعينه قضاء عن شهر رمضان فتعمد الإفطار فيه
لغير عذر وكان إفطاره بعد الزوال وجبت عليه كفارة وهي إطعام عشرة مساكين وصيام
يوم بدله، وإن لم يقدر على الإطعام أجزأه أن يصوم ثلاثة أيام بدلا من الإطعام، وإن كان إفطاره
في هذا اليوم قبل الزوال كان عليه قضاء اليوم ولا كفارة عليه، وباقي الفقهاء لا يعرفون هذا
التفصيل، ولا يوجبون هاهنا كفارة بل قضاء يوم فقط، والحجة لمذهبنا الإجماع
المتكرر وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة. مسألة: ومما ظن انفراد الإمامية به
القول بأن كفارة الإفطار في شهر رمضان على سبيل التعمد عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين
أو إطعام ستين مسكينا، وأنها على التخيير لا الترتيب، وقد وافق مالك في التخيير من جهة
الثلاث كما تقول الإمامية، وعند أبي حنيفة وأصحابه والشافعي أنها مرتبة ككفارة الظهار،
والذي يدل على صحة مذهب الإمامية الإجماع المتكرر، ويعارض المخالفون بما رواه ابن جريج
عن الزهري، ورواه أيضا مالك عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن أبي هريرة أن النبي
صلى الله عليه وآله أمر من أفطر في شهر رمضان أن يكفر بعتق رقبة أو صيام شهرين أو إطعام
ستين مسكينا، وليس لأحد أن يحمل لفظة أو في الخبر على الواو كما قال تعالى مائة ألف أو يزيدون
لأن ذلك مجاز والكلام على ظاهره، ولا له أن يدعي حذفا في الخبر ويقول تقدير الكلام أو صيام
شهرين إن تعذر عليه العتق، لأن الظاهر لا يقتضي الحذف ونحن مع الظاهر، وليس للمخالف
أن يتعلق بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر
لأن المعنى في ذلك التسوية بينهما في جنس الكفارة لا في كيفيتها من ترتيب أو تخيير، ولا إشكال في
أن كفارة المظاهر من جنس كفارة المفطر في شهر رمضان وإنما الخلاف في الكيفية من ترتيب أو
تخيير، ولا تعلق لهم أيضا بما روي عنه عليه السلام من قوله لمن جاءه وقد قال إني أفطرت في
رمضان فقال عليه السلام أعتق رقبة، وذلك أن من قال بالتخيير يذهب إلى أنه مأمور بكل واحد
من الكفارات الثلاث، لم يلزمه عليه السلام من عتق الرقبة إلا ما هو واجب في هذه الحال لم يقل له أعتق
رقبة فإنه لا يجزئك سواها، كما لم يقل له وأنت مخير بينها وبين غيرها، فظاهر الخبر إذا
لا حجة فيه علينا. مسألة: ومما ظن انفراد الإمامية به ولها فيه موافق شذوذ
القول بأن الصوم يقضى عن الميت كأن مرض ثم صح ثم مات وعليه أيام من شهر رمضان لم يقضها
بغير عذر فيتصدق عنه لكل يوم بمد من طعام، وإن لم يكن له مال صام عنه وليه، فإن كان له
وليان فأكبرهما، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يرون أنه يصام عن الميت بل يتصدق
عنه، وحكي عن أبي ثور أنه يصام عن الميت في قضاء رمضان وفي النذر، وهذه موافقة للإمامية،
والحجة للإمامية الإجماع المتكرر، وقد طعن على ما نقوله بقوله تعالى وأن ليس للإنسان إلا ما
سعى، وأن ذلك ينفي أن يكون سعي غيره له، وبما روي عن النبي عليه السلام من قوله إذا مات المؤمن

اسقط عنه الاثم لنفسه ولم يذكر فيه الصوم عنه والجواب عن ذلك ان الاية انما تقتضي ان الثواب
للانسان الا بسعيه ونحن لا نقول ان الميت يثاب بصوم الحي عنه وتحقيق القول في هذا الموضع
ان من مات وعليه صوم فقد جعل الله تعالى هذه الحال سببا في وجوب صوم على وليه وسماه
قضاء لان سببه التفريط المتقدم والثواب على الحقيقة في هذا الفعل للفاعل دون الميت
وان قيل فما معنى قولهم صام عنه اذا كان لا يلحقه وهو ميت ثواب ولا حكم لاجل
هذا العمل قلنا معنى ذلك انه صام وسبب صومه تفريط الميت ولانه حصلت به علقة
بل عنه من حيث كان التفريط المتقدم سببا في لزوم هذا الصوم فاما الخبر الذي رووه
محمول ايضا على هذا المعنى وان المؤمن ينقطع بعد موته عمله فلا يلحقه ثواب ولا غيره
والذي ذهبنا اليه يخالف ذلك وخبرهم هذا معارض بما يروونه عن عايشة ان النبي صلى
الله عليه وآله قال من مات وعليه صيام صام عنه وليه وفي خبر آخر ان امرأة جاءت الى النبي
عليه السلم فقالت انه كان على امي صوم شهر افاقضيه عنها فقال عليه السلم لو كان على امك
دين اكنت تقضينه قالت نعم قال عليه السلم فدين الله احق ان يقضى وبما رواه ابن عباس عن النبي
صلى الله عليه وآله في صوم النذر انه امر وليه ان يصوم عنه مسئلة ومما انفردت
به الامامية القول بان الاعتكاف لا ينعقد الا في مسجد صلى فيه امام عدل بالناس الجمعة وهي
اربعة مساجد المسجد الحرام ومسجد المدينة ومسجد الكوفة ومسجد البصرة وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك لان ابا حنيفة واصحابه يقولون يجوز الاعتكاف في كل مسجد جماعة وبه قال
الثوري وفي احدى الروايتين عن مالك وروى ابن عبد الحكم عن مالك انه لا يعتكف احد
الا في مسجد الجامع وفي رحاب المسجد التي يجوز الصلوة فيها وذهب حذيفة الى ان الاعتكاف
لا يصح الا في ثلث مساجد المسجد الحرام ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله ومسجد ابراهيم
الخليل عليه السلم والحجة لنا مضافا الى الاجماع طريقة الاحتياط وبراءة الذمة لان من اوجب
على نفسه اعتكافا فاعتكف بحيث ان تيقن براءة ذمته مما وجب عليه ولا يحصل له اليقين
الا بان يعتكف في المواضع التي عيناها ولان الاعتكاف حكم شرعي ويرجع في مكانه الى الشرع
ولا خلاف في ان الامكنة التي عيناها مشروعة فيه ولا دليل على جوازه فيما عدا ذلك ولا
اعتراض على ما قلناه بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد لان هذا اللفظ
مجمل ولفظ المساجد ها هنا ينبئ عن الجنس لا عن الاستغراق ولا منافاة بينه وبين مذهبنا
ويجوز ان يكون وجه تخصيص هذه المساجد الاربعة لما كانت حرمتها وفضلها وشرفها
على غيرها مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بان المعتكف اذا جامع
نهارا كان عليه كفارتان واذا جامع ليلا كفارة واحدة وان اكره زوجته وهي معتكفة
نهارا كان عليه اربع كفارات وان اكرهها وهي معتكفة ليلا كان عليه كفارتان في الكفارة

هي التي تلزم المجامع نهارا في شهر رمضان وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يلزمون مفسد
اعتكافه شيئا سوى القضاء وذهب الزهري والحسن الى انه اذا وطئ في الاعتكاف لزمته
الكفارة وهذا القول يوافق من وجه قول الامامية الا انا ما نظنهما كانا يذهبان الى ان الكفارة
تلزم في الوطئ بالليل كما ذهبت اليه الامامية دليلنا الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط ولان
المعتكف قد لزمه حكم متى افسد اعتكافه بلا خلاف واذا فعل ما ذكرناه برئت ذمته بيقين
بلا خلاف وليس كذلك اذا اقتصر ولم يكفر مسئلة ومما انفردت به الامامية
القول بان الاعتكاف لا يكون اقل من ثلثة ايام ومن عداهم من الفقهاء يخالفون في ذلك لان ابا
حنيفة والشافعي يجوزان ان يعتكف يوما واحدا وقال مالك لا اعتكاف اقل من عشرة ايام دليلنا
على ما ذهبنا اليه الاجماع المتكرر وايضا فان مقادير العبادات لا يعلم الا بالنص الموجب
العلم وما نعده الامامية من الزمان يستند الى ما هو صفته وما يقوله مخالفها يستند الى
طريق الظن والظن لا مجال له فيما يجري هذا المجرى ومعلوم ان النبي صلى الله عليه وآله
اعتكف في العشر الاواخر وليس لان اعتكافه عليه السلم عشرة ايام لا يدل على انه لا يجوز
اقل منها وتعلق من خالفنا بيوم او اقل من ذلك بقوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون
في المساجد وان الظاهر يتناول الزمان الطويل والقصير غير صحيح لان الاعتكاف
اسم شرعي ومن ذهب الى انه ما استعمل في الشرع وانه اسم للبث المقصود بالعبادة
يحصل له شروط شرعية تراعى في اجراء الاسم عليه فلا بد من رجوع الى الشرع اما
في الاسم او في شروطه والله تعالى نهى عن المباشرة مع الاعتكاف فمن اين لكم ان ما يكون
في اقل من ثلثة ايام وتحصل له الشروط الشرعية فلا دلالة اذا في هذا الظاهر مسئلة
ومما ظن انفراد الامامية به القول بان المعتكف ليس له اذا خرج من المسجد ان يستظل بسقف
حتى يرجع اليه والثوري يوافق الامامية في ذلك وحكى عنه الطحاوي في كتاب الاختلاف
ان المعتكف لا يدخل تحت سقف الا ان يكون ممره فيه فان دخل فسد اعتكافه وباقي الفقهاء
يجيزون له الاستظلال بالسقف والحجة للامامية الاجماع المتقدم وطريقة الاحتياط واليقين
بان العبادة ما فسدت ولا يقين الا باجتناب ما ذكرناه مسئلة ومما ظن انفراد الامامية
به القول بان المعتكف ان يعود المريض ويشيع الجنازة وهو مذهب الحسن بن حي وان خالف
فيه باقي الفقهاء وروي عن الثوري انه اجاز له عيادة المريض والحجة للامامية الاجماع المتقدم
وايضا فان تشييع الجنازة والصلوة على الميت من فروض الكفايات وعيادة المرضى من السنن المؤكدة
المفضلة والاعتكاف لا يمنع من العبادات مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بانه
ليس للمعتكف ان يبيع ويشتري ويتجر ومالك يوافق الامامية في ذلك وكان ابو حنيفة واصحابه و
الشافعي يجيزون للمعتكف التجارة والبيع والشرى والحجة للامامية الاجماع المتقدم ولان من اجتنب

البيان في ذلك أصحابنا ولم يقصد بتقصير في لبس الذكر الأحمر المجرد

كتاب الزكوة — مسألة

ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن الزكوة لا تجب إلا في تسعة أصناف الدنانير والدراهم
والحنطة والشعير والتمر والزبيب والإبل والبقر والغنم ولا زكوة فيما عدا ذلك وباقي
الفقهاء يخالفون في ذلك وحكي عن ابن أبي ليلى والثوري وابن حي أنه ليس في شيء من العروض زكوة
إلا الحنطة والشعير والتمر والزبيب وهذه موافقة للإمامية وأبو حنيفة وزفر يوجبان
العشر في جميع ما أنبتت الأرض إلا الحطب والقصب والحشيش وأبو يوسف ومحمد يقولان
لا يجب العشر إلا فيما له ثمرة باقية ولا شيء في الخضراوات وقال مالك الحبوب كلها فيها الزكوة
وفي الزيتون وقال الشافعي إنما يجب فيما ييبس ويقتات ويدخر مأكولا ولا شيء في الزيتون والذي
يدل على صحة مذهبنا مضافا إلى الإجماع أن الأصل براءة الذمة من الزكوات وإنما يرجع
إلى الأدلة الشرعية في وجوب ما يجب منها ولا خلاف فيما أوجبت الإمامية الزكوة فيه وما
عداه فلم يقم دليل قاطع على وجوب الزكوة فيه فهو باق على الأصل وقوله تعالى ولا يسألكم
أموالكم والمعنى أنه لا يوجب حقوقا في أموالكم لأنه تعالى لا يسألنا أموالنا إلا على هذا
الوجه وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق في الأموال فما أخرجناه منه فهو بالدليل القاطع
وما عداه باق تحت الظاهر فإن تعلقوا بقوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده وأنه عام
في جميع الزرع وغيرها مما ذكر في الآية والجواب عنه أنا لا نسلم أن قوله تعالى وآتوا
حقه يتناول العشر أو نصف العشر المأخوذ على سبيل الزكوة فمن ادعى تناوله لذلك فعليه
الدلالة وعند أصحابنا أن ذلك يتناول ما يعطى المسكين والفقير المجتاز وقت الحصاد من
الحفنة والضغث [illegible] عن أئمتهم عليهم السلم فمنها ما روي عن أبي جعفر عليه السلم
في قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده قال ليس ذلك الزكوة ألا ترى أنه تعالى قال ولا
تسرفوا إنه لا يحب المسرفين وهذه نكتة منه عليه السلم مليحة لأن النهي عن السرف لا يكون
إلا فيما ليس بمقدر والزكوة مقدرة وروي عن أبي عبد الله عليه السلم أنه قيل له يا ابن رسول
الله وما حقه قال يناول منه المسكين والسائل والأحاديث بذلك كثيرة ويكفي احتمال اللفظ
لها وإن كان يقوي هذا التأويل أن الآية تقتضي أن يكون العطاء في وقت الحصاد والعشر
ونصف العشر في الزكوة لا يكون في تلك الحال لأن العشر بكيل ولا يؤخذ إلا من مكيل وفي وقت
الحصاد لا يكون مكيلا ولا يمكن كيله وإنما يكال بعد جفافه وتذريته وتصفيته فتعليق
الإعطاء بتلك الحال لا يليق إلا بما ذكرناه ويقوي أيضا هذا التأويل ما روي عن النبي صلى الله
عليه وآله من النهي عن الحصاد والجداد بالليل والجداد هو صرام النخل وإنما نهى عليه السلم
عن ذلك لما فيه من حرمان المساكين ما ينبذ إليهم من ذلك وما يقوله قوم في هذه الآية من أنها مجملة

فلا دليل لكم فيها ليس بصحيح لأن الإجمال هو مقدار الواجب لا الموجب فيه فإن قيل قد
سماه الله تعالى حقا وذلك لا يليق إلا بالواجب قلنا قد يطلق اسم الحق على الواجب و
المندوب إليه وقد روى جابر أن رجلا قال يا رسول الله صلى الله عليه وآله هل علي حق
في إبلي سوى الزكوة فقال عليه السلم نعم تحمل عليها وتسقي من لبنها فإن قيل ظاهر قوله تعالى
وآتوا حقه يقتضي الوجوب وما ذكرتموه ليس بواجب قلنا إذا سلمنا أن ظاهر الأمر في
الشرع يقتضي الوجوب كان للمخالف بيانان من الكلام أحدهما أن نقول إن ترك ظاهر من الكلام
ليسلم ظاهر آخر له كترك ذلك الظاهر ليسلم هذا وأنتم إذا حملتم الأمر على الوجوب
ها هنا تركتم تعلق العطاء بوقت الحصاد ونحن إذا حملنا الأمر في الآية على الندب سلم
لنا ظاهر تعلق العطاء بوقت الحصاد وليس إخلالا [illegible]
بالآية تخرجت من أن تكون دليلا لكم والطريق الآخر أنا لو قلنا بوجوب هذا العطاء في وقت
الحصاد وإن لم يكن مقدرا بل موكولا إلى اختيار المعطي لم نقل بعيدا من الصواب فإن
تعلقوا بقوله تعالى أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض فإن المراد
بالنفقة ها هنا الصدقة بدلالة قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها
في سبيل الله يعني لا يخرجون زكاتها فالجواب عن ذلك أن اسم النفقة لا يجري على
الزكوة إلا مجازا ولا يعقل من إطلاق لفظ الإنفاق في الآية المباحات وما جرى مجراها
ثم لو سلمنا ظاهر العموم لجاز تخصيصه ببعض الأدلة التي ذكرناها فإن قيل كيف تدعون
إجماع الإمامية وابن الجنيد يخالف في ذلك ويذهب إلى أن الزكوة واجبة في جميع الحبوب
التي تخرجها الأرض وإن زادت على التسعة الأصناف التي ذكرتموها وروى في ذلك أخبارا
كثيرة عن أئمتكم عليهم السلم وذكر أن يونس كان يذهب إلى ذلك قلنا لا اعتبار بشذوذ
ابن جنيد ولا يونس إن كان يوافقه والظاهر من مذهب الإمامية ما حكيناه وقد تقدم إجماع
الإمامية وتأخر عن ابن الجنيد ويونس والأخبار التي تعلق ابن الجنيد بها الواردة من طريق
الشيعة الإمامية معارضة بأظهر وأكثر وأقوى منها من رواياتهم المعروفة المشهورة
ويمكن حملها بعد ذلك على أنها خرجت مخرج التقية فإن الأكثر من مخالفي الإمامية يذهبون
إلى أن الزكوة واجبة في الأصناف كلها وإنما يوافق الإمامية منهم الشذاذ [illegible] ومما
يقوي مذهبنا في هذه المسألة أن الذرة والعدس وكثيرا من الحبوب الخارجة من الحنطة و
الشعير كانت معروفة بالمدينة وأكنافها وما نقل أحد من أهل السير عن أحد من [illegible] النبي
عليه السلم لأخذ الصدقة أنه أخذ في جملة ما أخذه عدسا ولا ذرة كما روي أنه أخذ الحنطة
والشعير والتمر فدل ذلك على أنه خارج عن أصناف ما يؤخذ منه الزكوة مسألة
ومما ظن انفراد الإمامية به نفي الزكوة عن عروض التجارة وقد وافقهم في ذلك داود بن علي وهو

وهو قول ابن عباس رضي الله عنه فيما رواه الحراني عنه وابو حنيفة واصحابه يوجبون في
عروض التجارة الزكوة اذا بلغت قيمتها النصاب وهو قول الثوري والاوزاعي وابن حي و
الشافعي وقال مالك ان كان انما يبيع العرض بالعرض فلا زكوة حتى ينض ماله وان كان يبيع
بالعين والعرض فانه يزكي وقال الليث اذا ابتاع متاعا للتجارة فبقي عنده احوالا فليس
عليه الا زكوة واحدة دليلنا على صحة هذه المسئلة كل شيء دللنا به على ان الزكوة لا تجب
فيما عدا الاصناف التسعة التي عيناها وعروض التجارة خارجة عن تلك الاصناف
والطريقة شاملة لها ويمكن ان يعارضوا بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله
ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة وعموم هذا القول يقتضي نفي الصدقة عما هو
معد للتجارة وعما ليس بمعد لها لانه عليه السلم لم يفصل بينهما واذا انتفت
الصدقة عن العبد والفرس وان كانا للتجارة ثبت فيما عداهما من العروض لان احدا
لم يفصل بين الامرين وايضا فان اصول الشريعة تقتضي ان الزكوة انما تجب في الاعيان
لا الاثمان وعروض التجارة عندهم انما تجب في اثمانها لا اعيانها وذلك مخالف لاصول
الشريعة فان تعلقوا بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وان عموم القول يتناول
عروض التجارة فالجواب عن ذلك ان اكثر ما في هذه الاية ان يكون لفظها عموما
والعموم معرض للتخصيص ونحن نخص هذا العموم ببعض ما تقدم من ادلتنا على ان مخالفينا
لابد لهم من ترك هذا الظاهر في عروض التجارة لانهم يعتبرون في تناول هذا اللفظ
لعروض التجارة ان تبلغ قيمتها نصاب الزكوة وهذا ترك للظاهر وخروج عنه ولا فرق
بينهم فيه وبيننا اذا حملنا اللفظة في الاية على الاصناف التي اجمعنا على وجوب الزكوة
فيها واذا قمنا في ذلك مقامهم وهو المستند لوقت بالاية بطل استبدلالهم ومثل هذا
الكلام يبطل تعلقهم بقوله تعالى وفي اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم ويمكن في
هذه الاية ان يقال انما خرجت مخرج المدح لهم بما فعلوه لا على سبيل ايجاب الحق
في اموالهم لانه تعالى قال كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالاسحار هم يستغفرون وفي
اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فاخرج الكلام كله مخرج المدح لهم بما فعلوه
وليس في ايجاب الله تعالى في اموالهم حقا معلوما مدح لهم ولا ما يوجب الثنا عليهم
فعلم ان المعنى ويعطون من اموالهم حقا معلوما للسائل والمحروم وما يفعلونه من ذلك ليس
بلازم ان يكون واجبا بل قد يكون نفلا وتطوعا به فقد يمدح الفاعل على ما تطوع به كما يمدح
على فعل ما يجب عليه ولا تعلق لهم بقوله تعالى واتوا الزكوة لان اسم الزكوة اسم شرعي
ونحن لا نسلم ان في عروض التجارة زكوة فيتناولها الاسم فعلى من ادعى ذلك ان يدل
عليه ولا تعلق لهم بما يروى عنه عليه السلم من قوله حصنوا اموالكم بالصدقة لان لفظة

الاموال يدخل تحتها عروض التجارة وذلك انه ليس في الظاهر انما يحصن كل مال بصدقة
منه وليس يمتنع ان تحصن اموال التجارة وما لا يجب فيه الزكوة بالصدقة مما تجب فيه الزكوة

مسئلة ومما انفردت به الامامية نفي الزكوة عن الذهب والفضة على
اختلاف احوالهما الا ان يكون دراهم او دنانير مضروبة منقوشة وباقي الفقهاء يخالفون
في ذلك ويوجبون الزكوة في جميع الاحوال الا الشافعي فانه لا يوجب الزكوة في الحلي
المصاغ على اظهر قوليه دليلنا على ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة ما قدمنا ذكره
ايضا من ان الاصل براءة الذمة ولم يقم دليل قاطع على ان ما عدا الدراهم والدنانير من
المصوغات وغيرها تجب فيه الزكوة ونحن على حكم الاصل فان تعلقوا بالاخبار التي وردت
في ايجاب الزكوة على الذهب والفضة على الاطلاق فعنه اولا انها اخبار احاد ثم يعارضها
الاخبار الواردة بان لا زكوة الا في الدراهم والدنانير على ان تحمل تلك الاخبار العامة على ان
المراد بها الدراهم والدنانير لانهما ذهب وفضة

مسئلة ومما انفردت
الامامية به القول بان الابل اذا بلغت خمسا وعشرين ففيها خمس شياه لان باقي الفقهاء
يقولون خلاف ذلك ويوجبون في خمس وعشرين ابنة مخاض دليلنا الاجماع المتقدم فان قيل
قد خالف ابو علي ابن الجنيد في ذلك وقال ان في خمس وعشرين ابنة مخاض فان لم يكن في الابل
فابن لبون فان لم يكن فخمس شياه فان زادت على خمس وعشرين واحدة ففيها ابنة مخاض
قلنا اجماع الامامية قد تقدم ابن الجنيد وتأخر عنه وانما عول ابن الجنيد في هذا
المذهب على بعض الاخبار المروية عن ائمتنا عليهم السلم ومثل هذه الاخبار لا يعول عليها
ويمكن ان يحمل ذكر بنت المخاض وابن لبون في خمس وعشرين على ان ذلك على سبيل القيمة لما
هو الواجب من خمس شياه وعندنا ان القيمة يجوز اخذها في الصدقات

مسئلة
ومما ظن انفراد الامامية به وقد وافقها غيرها من الفقهاء فيه قولهم ان الابل اذا بلغت
مائة وعشرين ثم زادت فلا شيء في زيادتها حتى تبلغ مائة وثلثين فاذا بلغتها ففيها حقة
واحدة وابنتا لبون وانه لا شيء في الزيادة ما بين العشرين والثلثين وهذا مذهب مالك بعينه
والشافعي يذهب الى انها اذا زادت واحدة على مائة وعشرين كانت فيها ثلث بنات لبون
وعند ابي حنيفة واصحابه فيما زاد على مائة وعشرين انه تستقبل الفريضة ويخرج من كل
خمس ابل زادت على العشرين شاة فاذا بلغت الزيادة خمسا وعشرين اخرج ابنة مخاض الذي يدل
على صحة مذهبنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل هو براءة الذمة من الزكوة وقد اتفقنا على
ما يخرج من الابل اذا كانت مائة وعشرين واختلفت الامة فيما زاد على العشرين فيما بينه وبين
الثلثين ولم يقم دليل قاطع على وجوب شيء فيما بين العشرين الى ان تبلغ الزيادة الثلثين
يجب فيها حقة وابنتا لبون عندنا وعند الشافعي ومالك وعند ابي حنيفة يجب حقتان وشاتان

نقد اجمعنا على وجوب الزكوة في مائة وثلثين ولم يجمع على وجوب شي في الزيادة فيما بين العشرين
والثلثين ولم يقم دليل قاطع فيجب ان يكون على الاصل فاما ما ذكر في الاخبار المتضمنة ان الفريضة
اذا زادت على عشرين ومائة تعاد الفريضة الى اولها في كل خمس شاة او الخبر المتضمن انها
اذا بلغت مائة واحدى وعشرين ففيها ثلث بنات لبون فجوابنا عن ذلك ان هذه كلها اخبار
آحاد لا توجب علما ولا تقتضي قطعا وتعارضها ما رووه من طرقهم ووجد في كتبهم انه وجد
في كتاب رسول الله صلى الله عليه وآله ان الابل اذا زادت على عشرين ومائة فليس فيها شي الا
دون الثلثين ومائة فاذا بلغتها ففيها ابنتا لبون وحقة فاما ما يعارض ما رووه من روايات
اصحابنا عن ائمتنا عليهم السلم فاكثر من ان تحصى وانما عارضناهم بما يعرفونه ويألفونه **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تجزي الا اذا انصرفت الى امامي ولا يسقط عن
الذمة بدفعها الى مخالف والحجة في ذلك مضافا الى الاجماع ان الدليل قد دل على ان خلاف
الامامية في اصولهم كفر وجار مجرى الردة ولا خلاف بين المسلمين في ان المرتد لا تخرج اليه الزكاة
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان الزكوة لا تخرج الى الفساق وان كانوا
معتقدين للحق واجاز باقي الفقهاء ان تخرج الى الفساق واصحاب الكباير دليلنا على صحة مذهبنا
الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة ايضا لان اخراجها الى من ليس بفاسق
تجزي بلا خلاف واذا اخرجها الى الفاسق فلا يقين ببراءة الذمة منها ويمكن ان يستدل على
ذلك بكل ظاهر من قرآن او سنة مقطوع عليها يقتضي النهي عن معونة الفساق والعصاة
وتقويتهم وذلك كثير **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يعطى الفقير
الواحد من الزكوة المفروضة اقل من خمسة دراهم وروي ان الاقل درهم واحد وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك ويجيزون اعطاء القليل والكثير من غير تحديد دليلنا على ما ذهبنا اليه اجماع
الطائفة وطريقة الاحتياط وبراءة الذمة **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول
بان من فر بدراهمه ودنانيره من الزكوة فسبكها او ابدلها في الحول جنسا بغيره هربا من وجوب
الزكوة فان الزكوة تجب عليه اذا كان قصده بما فعله الهرب منها وان كان له غرض آخر سوى
الهرب من الزكوة فلا زكاة عليه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يوجبون على من ذكرناه الزكاة
وان كان قصده الهرب منها وروي عن مالك وبعض التابعين ان عليه الزكاة دليلنا على صحة ما ذ
هبنا اليه اجماع الطائفة فان قيل قد ذكر ابو علي ابن الجنيد ان الزكاة لا تلزم الفار منها
بعض ما ذكرناه قلنا الاجماع قد تقدم ابن الجنيد وتأخر عنه وانما عول ابن الجنيد على اخبار
رويت عن ائمتنا عليهم السلم تتضمن انه لا زكاة عليه وان فر بماله وبإزاء تلك الاخبار ما هو اظهر منها
واقوى واولى واوضح طرقا تتضمن ان الزكاة تلزمه ويمكن حمل ما تضمن من الاخبار انها لا تلزمه
على التقية فان ذلك مذهب جميع المخالفين ولانا ندل بالاخبار التي وردت بان الزكاة تلزمه اذا فر منها

الا ايجاب الزكاة فالعمل بهذه الاخبار اولى **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به
القول بان السخال والفصلان والعجاجيل لا تضم الى امهاتها في الزكاة وان بلغ عدد الامهات
النصاب وسواء كانت هذه السخال متولدة عن هذه الامهات التي في ملك صاحبها او كانت
مستفادة من جهة اخرى لان النخعي والحسن البصري يذهبان الى مثل ما ذهبت اليه
الامامية ولا يجعلان حول الكبار حولا للصغار وابو حنيفة واصحابه يضمون المستفاد الى
الاصل على كل حال بعد كونه من جنس الاصل والشافعي يضم الى الاصل ما تولد منه بعد ان بلغ
الاصل النصاب والحجة لمذهبنا الاجماع المتردد وايضا فان الاصل براءة الذمة من الحقوق
ولم يثبت بيقين وعلم قاطع ان في السخال زكاة مع الامهات وانها تضم اليها في الحول ويمكن ان
يعارض المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا زكاة في مال حتى يحول عليه
الحول وظاهر هذا الخبر يوجب ان المستفاد لا يضم الى الاصل فيعتبر حول الاصل ولا بد
لا بد في المستفاد اذا كان من الجنس الذي يجب فيه الزكاة ان يستأنف له حول على استقبال
حصوله في الملك وليس لهم ان يحتجوا بما يروى عن النبي عليه السلم من قوله وعد صغيرها
وكبيرها فلم يفرق بين احوالها وذلك ان المراد بهذا الخبر انه يعد الصغير والكبير اذا حال
عليهما الحول لانه لا خلاف في ان الحول معتبر ومعنى الصغير والكبير هاهنا ليس المراد
به ما نقص في سنه عن الحد الذي يجب فيه الزكاة وانما المراد الصغير والكبير مما بلغ الى
سن الزكاة ويجوز ان يراد بالصغير والكبير هاهنا العالي المنزلة والمنخفض المنزلة والكريم
وغير الكريم فقد يكون في المواشي الكرايم وغير الكرايم **مسألة** ومما ظن انفراد
الامامية به القول بانه يجوز ان يأخذ الهاشمي من زكاة الهاشمي وانما تحرم على بني هاشم
زكاة من عداهم من الناس وقد وافقهم في ذلك ابو يوسف صاحب ابي حنيفة فيما رواه عنه
ابن سماعة وحكى عنه ان الزكوة من بني هاشم تحل لبني هاشم ولا تحل لهم من غيرهم
والحجة فيما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ويمكن ان نقوي ذلك بان الصدقة انما حرمت عليهم
تنزيها وتعظيما وفي الاخبار الواردة بحظر الصدقة عليهم ما يقتضي التنزيه والصيانة عما فيه
مذلة وغضاضة وهذا المعنى مفقود في بعضهم مع بعض **مسألة** ومما انفردت به
الامامية القول بان الصدقة انما تحرم على بني هاشم اذا تمكنوا من الخمس الذي جعله الله لهم
عوضا عن الصدقة فاذا حرموه حلت لهم الصدقة وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا
على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد ونقول هذا المذهب تظاهر الاخبار بان الله تعالى
حرم الصدقة على بني هاشم وعوضهم بالخمس عنها واذا سقط ما عوضوا به لم تحرم عليهم
الصدقة **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به واجازتهم ان يشترى من مال الزكوة
المملوك فيعتق ويقولون انه متى استفاد المعتق مالا ثم مات فماله لاهل الزكوة لانه اشتري

من مالهم، وقد روي عن مالك واحمد بن حنبل مثل هذا القول الذي ذكرناه، وروي عن ابن عباس
رحمه الله انه قال اعتق من زكاة مالك، فاما باقي الفقهاء من ابي حنيفة والشافعي وغيرهما
فعندهم انه لا يجوز العتق من الزكاة، دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة، وقوله
تعالى إنما الصدقات للفقراء والمساكين الى قوله وفي الرقاب، وهذا نص صريح في جواز
عتق الرقبة من الزكاة، فان قيل المراد بقوله تعالى وفي الرقاب المكاتبون فان الفقهاء
كلهم يجيزون ان يعطى المكاتب من مال الزكاة الا مالكا، قلنا نحمله على المكاتب وعلى من
يبتاع فيعتق لانه لا تنافي بين الامرين، وظاهر القول يقتضي الكل. **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان الزكاة يجوز ان يكفن منها الموتى ويقضى بها الدين
عن الميت، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك كله، والحجة لاصحابنا مضافا الى اجماعهم قوله تعالى
في وجوه الصدقة وفي سبيل الله وابن السبيل، ومعنى سبيل الله الطريق الى ثوابه والوصلة
الى التقرب اليه، ولما كان ما ذكرناه متقربا الى الله تعالى وموصلا الى الثواب جاز صرفه فيه،
فان قيل ان المراد بقوله تعالى وفي سبيل الله ما ينفق في جهاد العدو، **قلنا**
كل هذا مما يوصف بانه سبيل الله، وارادة بعضه لا يمنع من ارادة بعض آخر، وقد روى
مخالفونا عن ابن عمر ان رجلا اوصى بماله في سبيل الله فقال ابن عمر ان الحج من سبيل الله
فاجعلوه فيه، وروي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال الحج والعمرة من سبيل الله، وقال
محمد بن الحسن في كتاب السير الكبير في رجل اوصى بماله في سبيل الله انه يجوز ان يجعل في الحاج
المنقطع به، وكل هذا يدل على ان هذا الاسم لا يختص بجهاد العدو. **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان الخمس واجب في جميع المغانم والمكاسب ومما استخرج
من المعادن والغوص والكنوز وما فضل من ارباح التجارات والزراعات والصناعات بعد
المؤنة والكفاية في طول السنة على اقتصاد، وجهات قسمته هو ان يقسم هذا الخمس على
ستة اسهم، ثلاثة منها للامام القائم مقام الرسول عليه السلام وهو سهم الله وسهم رسوله
وسهم ذي القربى، وفيهم من لا يخص الامام بسهم ذي القربى ويجعله لجميع قرابة الرسول
عليه السلام من بني هاشم، فاما الثلاثة الاسهم الباقية فهي ليتامى آل محمد عليهم السلام ومساكينهم
وابناء سبيلهم، ولا يتعداهم الى غيرهم ممن استحق هذه الاوصاف، ويقولون اذا غنم
المسلمون شيئا من دار الكفر بالسيف قسم الغنيمة الامام على خمسة اسهم فجعل اربعة منها
بين من قاتل على ذلك، وجعل السهم الخامس على ستة اسهم ثلاثة منها له عليه السلام وثلاثة
للاصناف الثلاثة من اهله من ايتامهم ومساكينهم وابناء سبيلهم، وخالف سائر الفقهاء في
ذلك، وقالوا كلهم اقوالا خارجة عنه، والحجة فيه الاجماع المتكرر، فان قيل هذا
المذهب يخالف ظاهر الكتاب لان الله تعالى قال واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه

وللرسول ولذي القربى، وعموم الكلام يقتضي الا يكون ذو القربى واحدا، وعموم قوله تعالى
واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي تناوله لكل من كان بهذه الصفات ولا يختص بني
هاشم، **قلنا** ليس يمتنع تخصيص ما ظاهره العموم بالادلة، على انه لا خلاف بين الامة في تخصيص
هذه الظواهر، لان ذا القربى عام وقد خصوه بقربى النبي عليه السلام دون غيره، ولفظ اليتامى و
المساكين وابن السبيل عام في المشرك والذمي والغني والفقير، وقد خصته الجماعة ببعض من له هذه
الصفة، على ان من ذهب من اصحابنا الى ان ذا القربى هو الامام القائم مقام الرسول صلى الله عليه وآله
خاصة، وسمي بذلك لقربه منه نسبا وتخصصا، فالظاهر معه، لان قوله تعالى ذي القربى لفظ وحده
ولو اراد الجمع لقال ولذوي القربى، فمن حمل ذلك على الجماعة فهو مخالف للظاهر، **فان قيل**
من حمل ذي القربى في الآية على جميع ذوي القربى من بني هاشم يلزمه ان يكون ما عطف على ذلك
من اليتامى والمساكين هم غير الاقارب لان الشيء لا يعطف على نفسه، **قلنا** لا يلزم ذلك لان الشيء
وان لم يعطف على نفسه فقد يعطف صفة على اخرى والموصوف واحد، لانهم يقولون جاءني زيد
العاقل والظريف والشجاع والموصوف واحد، قال الشاعر: الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم
والصفات كلها لموصوف واحد، وكلام العرب مملوء من نظائر ذلك. **مسألة** ومما انفردت
به الامامية ان الصاع تسعة ارطال بالعراقي، وخالف سائر الفقهاء في ذلك، فقال ابو حنيفة ومحمد
وابن ابي ليلى والثوري والحجاج: الصاع ثمانية ارطال بالعراقي، وقال ابو يوسف والشافعي
الصاع خمسة ارطال وثلث، وقال شريك بن عبد الله الصاع اقل من ثمانية ارطال واكثر من سبعة،
والدليل على صحة مذهبنا بعد اجماع الطائفة ان من اخرج تسعة ارطال لا خلاف في براءة ذمته
وليس كذلك من اخرج دون ذلك، واذا وجب حق في الذمة بيقين وجب سقوطه عنها بيقين ولا يقين
الا فيما ذهبنا اليه. **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بانه لا يجوز ان يعطى
الفقير الواحد اقل من صاع وان جاز ان يعطى اكثر من ذلك، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك، والحجة فيه
بعد الاجماع المتردد اليقين ببراءة الذمة وحصول الاجزاء، وليس ذلك الا فيما نذهب اليه دون غيره،
وايضا فكل من قال ان الصاع تسعة ارطال ذهب الى ما ذكرناه، فالتفرقة بين المسألتين خلاف الاجماع.
مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان من اضافه غيره طول شهر رمضان يجب
عليه اخراج الفطرة عنه، والحجة فيه الاجماع المتردد، وليس لهم ان يقولوا ان الضيف لا تجب عليه نفقته
فلا يجب فطرته، لانا ليس نراعي في وجوب الفطرة وجوب النفقة، بل نراعي من يعوله سواء كان ذلك
وجوبا او تطوعا. **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الفطرة لا يجوز ان
تعطى المخالف لنا ولا الفاسق وان كان موافقا، وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وقد تقدم الكلام على
نظير هذه المسألة في باب الزكاة فلا معنى لاعادته.

كتاب الحج

مسألة

ومما انفردت به الإمامية القول بوجوب الوقوف بالمشعر الحرام وأنه ركن من أركان الحج جار مجرى
الوقوف بعرفة في الوجوب وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبه واحد منهم دليلنا بعد الإجماع
المتردد قوله تعالى فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام والأمر على الوجوب
ولا يجوز أن يوجب ذكر الله تعالى فيه إلا وقد أوجب الكون فيه ولأن كل من أوجب الذكر فيه
أوجب الوقوف فإن قالوا نحمل على الندب قلنا هو خلاف الظاهر ويحتاج إلى دلالة وأيضا فإن من
وقف بالمشعر وأدى سائر أركان الحج سقط الحج عن ذمته بلا خلاف وليس كذلك إذا لم يقف به
فإن قيل هذه الآية تدل على وجوب الذكر وأنتم لا توجبونه وإنما توجبون الوقوف [illegible]
قلنا لا يمتنع أن نقول بوجوب الذكر بظاهر هذه الآية وبعد فإن الآية تقتضي وجوب الكون في المكان المخصوص
والذكر جميعا وإذا دل الدليل على أن الذكر مستحب غير واجب أخرجناه من الظاهر وبقي الآخر يتناوله
الظاهر وتقدير الكلام فإذا أفضتم من عرفات فكونوا بالمشعر الحرام واذكروا الله فيه فإن قيل
الكون في المكان يتبع الذكر في وجوب أو استحباب لأنه إنما يراد له ومن أجله فإذا ثبت أن الذكر مستحب
فكذلك الكون قلنا لا نسلم أن الكون في ذلك المكان تابع للذكر لأن الكون عبارة منفردة عن الذكر
والذكر عبارة أخرى فأحدهما لا يتبع الأخرى كما لا يتبع الذكر لله تعالى في عرفات الكون في ذلك
المكان والوقوف به لأن الذكر مستحب والوقوف بعرفات واجب بلا خلاف على أن الذكر إن لم يكن
واجبا فشكر الله على نعمه واجب على كل حال وقد أمر جل وعز بأن يشكر عند المشعر فيجب أن يكون
الكون بالمشعر واجبا كما أن الفعل الذي أمرنا بإيقاعه عنده واجب فإن قيل ما أنكرتم أن يكون
المشعر ليس محلا للشكر وإن كان محلا للذكر وإن عطف الشكر على الذكر قلنا الظاهر خلاف ذلك
لأن عطف الشكر على الذكر يقتضي تساوي حكمهما في المحل وغيره ويجري ذلك مجرى قول القائل اضرب
زيدا في الدار وعمرا في أن الدار محل للفعلين معا

مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن من فاته الوقوف بعرفة وأدرك الوقوف بالمشعر الحرام يوم النحر فقد أدرك الحج
وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد الإجماع المتقدم إنا قد دللنا على وجوب الوقوف بالمشعر
وكل من قال من الأمة بوجوبه أوجب ذلك قال إن الوقوف به إذا فات الوقوف بعرفة تم معه الحج
والتفرقة بين المسألتين خلاف إجماع المسلمين

مسألة ومما انفردت الإمامية به القول بأن الإحرام قبل الميقات لا ينعقد وقد شارك في كراهية ذلك مالك والشافعي إلا أنهما
لا ينتهيان إلى نفي انعقاده وذهب أبو حنيفة وأصحابه والشعبي وابن حي إلى أن أفضل الإحرام
أن يحرم من دويرة أهله دليلنا بعد الإجماع الذي يمضي أن معنى ميقات في الشريعة هو الذي
معين لا يجوز التقدم عليه مثل مواقيت الصلوة فتجويز التقدم على الميقات يبطل معنى هذا
الاسم أيضا فلا خلاف في أنه إذا أحرم من الميقات انعقد حجه وليس كذلك إذا أحرم قبله
فينبغي أن يكون من انعقاد إحرامه على يقين فإن عارض المخالف بما يروونه عن أمير المؤمنين عليه السلام

وعبد الله بن مسعود رضي الله عنه في قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله أن إتمامهما أن تحرم
بهما من دويرة أهلك فالجواب أن هذا خبر واحد وقد بينا أن أخبار الآحاد لا توجب عملا
كما لا توجب علما ثم ذلك محمول على من منزله دون الميقات فنحن نقول إن من كان كذلك فميقاته
منزله فإن احتجوا بما يروونه عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وآله
قال من أحرم من بيت المقدس غفر الله له ذنبه وفي خبر آخر من أهل بعمرة أو حجة من المسجد
الأقصى إلى المسجد الحرام وجبت له الجنة فالجواب عنه أنه خبر واحد ويمكن حمله
على أن من عزم على ذلك ونواه وقصد من المسجد الأقصى إلى المسجد الحرام وقد يسمى
القاصد إلى الأمر باسم الفاعل له والداخل فيه وهذا أكثر في اللسان العربي من أن يخفى

مسألة ومما انفردت الإمامية به القول بأن من أحرم بالحج في غير
أشهر الحج وهي شوال وذو القعدة وتسع من ذي الحجة لم ينعقد إحرامه والشافعي
يوافق الإمامية في أن إحرامه بالحج لا ينعقد لكنه يذهب إلى أنه ينعقد له عمرة وقال
أبو حنيفة وأصحابه ومالك والثوري وابن حي أنه إذا أحرم بالحج قبل أشهر الحج
انعقد إحرامه ولزمه وقد روي عن أبي حنيفة مع ذلك الكراهية والحجة إجماع الطائفة
وأيضا قوله تعالى الحج أشهر معلومات ومعنى ذلك وقت الحج أشهر معلومات لأن
الحج نفسه لا يكون أشهرا والتوقيت في الشريعة يدل على اختصاص الموقت بذلك الوقت
وأنه لا يجزي في غيره وأيضا فقد ثبت أن من أحرم في أشهر الحج انعقد إحرامه بالحج
بلا خلاف وليس كذلك من أحرم قبل ذلك فالواجب إيقاع الإحرام في الزمان الذي يحصل
العلم بانعقاده فيه فإن تعلق المخالف بقوله تعالى يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت
للناس والحج وظاهر ذلك يقتضي أن الشهور كلها متساوية في جواز الإحرام فيها والجواب
أن هذه آية عامة خصصها بقوله تعالى الحج أشهر معلومات ويحمل لفظ الأهلة على
أشهر الحج خاصة على أن أبا حنيفة لا يمكنه التعلق بهذه الآية لأن الله تعالى قال مواقيت
للناس والحج والإحرام عنده ليس من الحج وبعد فتوقيت العبادة يقتضي جواز فعلها بغيره
وعند أبي حنيفة وأصحابه أنه مكروه تقديم الإحرام على أشهر الحج وقد أجاب بعض الناس
عن التعلق بهذه الآية بأن قال قوله تعالى يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس
[illegible] وتجاراتهم ثم قال والحج ما يقتضي ذلك أن يكون بعضها لهذا وبعضها لهذا وهكذا القول
ويجري ذلك مجرى قولهم هذا المال لزيد وعمرو وأن الظاهر يقتضي اشتراكهما فيه وهذا
ليس بمعتمد لأن الظاهر من قوله للناس والحج يقتضي أن يكون جميع الأهلة على العموم لكل واحد
من الأمرين وليس كذلك قولهم المال لزيد وعمرو لأنه لا يجوز أن يكون جميع المال لكل واحد منهما
فوجب الاشتراك لهذه العلة وجرت الآية مجرى أن نقول هذا الشهر أجل لدين فلان ودين فلان

في أنه يقتضي أن يكون الاشتراك إلا بهذه العلة كون الشهور كلها أجلا للدين جميعا ولا يقتسم لانقسام المال فوجب الاشتراك لهذه العلة.

مسألة: ومما انفردت به الإمامية القول بأن التمتع بالعمرة إلى الحج هو فرض الله تعالى على كل من نأى عن المسجد الحرام لا يجزيه مع التمكن سواه، وصفته أن يحرم من الميقات بالعمرة فإذا وصل إلى مكة طاف بالبيت سبعا وسعى بين الصفا والمروة سبعا ثم أحل من كل شيء أحرم منه، فإذا كان يوم التروية بعد الزوال أحرم بالحج من المسجد الحرام، وعليه دم المتعة، فإن عدم الهدي وكان واجد الثمن تركه عند من يثق به من أهل مكة حتى يذبح عنه طول ذي الحجة، فإن لم يتمكن من ذلك أخره إلى أيام النحر من العام القابل، ومن لم يجد الهدي ولا ثمنه كان عليه صوم عشرة أيام قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة، فمن فاته ذلك صام ثلاثة أيام من أيام التشريق وباقي العشرة إذا عاد إلى أهله، وخالف باقي الفقهاء في ذلك كله إلا أنهم اختلفوا في الأفضل من ضروب الحج، فقال أبو حنيفة وأصحابه القران أفضل من التمتع والإفراد، وقال أبو يوسف التمتع بمنزلة القران، وهو قول ابن حي، ويكره الثوري أن يقال بعضها أفضل من بعض، وقال مالك والأوزاعي الإفراد أفضل، وللشافعي قولان أحدهما أن الإفراد أفضل والآخر أن التمتع أفضل وهو قول أحمد بن حنبل وأصحاب الحديث. دليلنا الإجماع المتردد، ويمكن أن يستدل أيضا على وجوب التمتع بأن الدليل قد دل على وجوب الوقوف بالمشعر وأنه يجزي في تمام الحج عن الوقوف بعرفة إذا فات، وكل من قال بذلك أوجب التمتع بالعمرة إلى الحج، فالقول بوجوب أحدهما دون الآخر خروج من إجماع المسلمين، ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله، وأمره تعالى على الوجوب والفور، فلا يخلو من أن يأتي بهما على الفور بأن يفرد الحج ويثني بالعمرة أو يبتدئ بالعمرة ويثني بالحج أو يحرم بالحج والعمرة معا، والأول يفسد لأن أحدا من الأمة لا يوجب على من أحرم بالحج مفردا أن يأتي عقيبه بلا فصل بالعمرة، والقسم الآخر باطل لأن عندنا أنه لا يجوز أن يجمع في إحرام واحد بين الحج والعمرة كما لا يجمع في إحرام واحد بين حجتين أو عمرتين، فلم يبق إلا وجوب القسم الآخر وهو التمتع الذي ذهبنا إليه. فإن قيل قد نهى عن هذه المتعة مع متعة النساء عمر بن الخطاب وأمسك الأمة عنه راضية بقوله، قلنا نهي من ليس بمعصوم عن الفعل لا يدل على قبحه، والإمساك عن النكير لا يدل عند أحد من العلماء على الرضا إلا بعد أن يعلم أنه لا وجه له إلا الرضا، وقد بينا ذلك واستقصيناه في كثير من كتبنا، وبعد فإن الفقهاء والمحصلين من مخالفينا حملوا نهي عمر عن هذه المتعة على وجه الاستحباب لا على الحظر، وقالوا في كتبهم المعروفة المخصوصة بأحكام القرآن إن نهي عمر يحتمل أن يكون لوجوه منها أنه أراد أن يكون الحج في أشهره المعلومة والعمرة في غير تلك الشهور، ومنها أنه أحب عمارة البيت وأن يكثر زواره في غير الموسم، ومنها أنه أراد إدخال المرفق على أهل الحرم بدخول الناس إليهم، وروي في تقوية هذه المعاني أخبار موجودة في كتبهم لا معنى للتطويل بذكرها، وفيهم من حمل نهي عمر عن المتعة على فسخ الحج إذا طاف له قبل يوم النحر، وقد روي عن ابن عباس رحمه الله أنه كان يذهب إلى جواز ذلك، وأن النبي صلى الله عليه وآله كان أمر أصحابه في حجة الوداع بفسخ الحج من كان منهم لم يسق هديا ولم يحل هو عليه السلام لأنه كان ساق الهدي، وزعموا أن ذلك منسوخ بقوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله، وهذا التأويل الثاني بعيد من الصواب لأن فسخ الحج لا يسمى متعة، وقد صارت هذه اللفظة بعرف الشرع مخصوصة بمن ذكرنا حاله وصفته، وأما التأويل الأول فيبطله قوله أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما، وتشدده في ذلك وتوعده يقتضي أن لا يكون القول خرج مخرج الاستحباب، على أن نهيه عن متعة النساء كان مقرونا بنهيه عن متعة الحج، فإن كان النهي عن متعة الحج استحبابا فالمتعة الأخرى كذلك.

مسألة: ومما انفردت به الإمامية القول بأن الجدال الذي منع منه المحرم بقوله تعالى ولا جدال في الحج هو الحلف بالله صادقا أو كاذبا، وأنه إن جادل وهو محرم صادقا مرة أو مرتين فليس عليه كفارة وليستغفر الله تعالى، فإن جادل ثلاث مرات صادقا فما زاد فعليه دم شاة، فإن جادل مرة واحدة كاذبا فعليه دم شاة، وإن جادل مرتين كاذبا فعليه دم بقرة، فإن جادل ثلاث مرات كاذبا فعليه دم بدنة، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك، والحجة لنا إجماع الطائفة عليه، ولأن اليقين ببراءة الذمة يقع بقولنا دون قولهم. فإن قيل ليس في لغة العرب أن الجدال هو الحلف، قلنا ليس ينكر أن يقتضي عرف الشريعة ما ليس في وضع اللغة، على أن الجدال إذا كان الخصومة والمراء والمنازعة، وهذه أمور تستعمل للدفع والمنع، والقسم بالله تعالى يفعل لذلك ففيه معنى المنازعة والخصومة.

مسألة: ومما انفردت به الإمامية القول بأن من جامع بعد الإحرام وقبل التلبية لا شيء عليه، وخالف باقي الفقهاء في ذلك، والحجة فيه إجماع الطائفة عليه، والوجه فيه أن التلبية عندهم بها يتم انعقاد الإحرام، فإذا لم تحصل فما انعقد، وما فعله كأنه رجوع عن الإحرام قبل تكامله لأنه تقرر له بعد انعقاده، ويجب على هذا إذا أراد الإحرام أن يستأنفه ويلبي، فإن الإحرام الأول قد رجع عنه.

مسألة: ومما انفردت به الإمامية القول بأن من وطئ عامدا في الفرج قبل الوقوف بالمشعر فعليه بدنة والحج من قابل، ويجري عندهم مجرى من وطئ قبل الوقوف بعرفة، وإن وطئ بعد وقوفه بالمشعر لم يفسد حجه وكان عليه بدنة، وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك لأن أبا حنيفة وأصحابه يقولون إن وطئ قبل الوقوف بالمشعر لم يفسد حجه، والشافعي يقول إنه يفسد غير أنه يقول وإن وطئ بعد وقوفه بالمشعر وقبل التحلل الأول فسد أيضا حجه، ونحن لا نقول ذلك في الإثم، إذ ما ذكرناه صحيح. دليلنا على ما ذهبنا إليه

بعد الاجماع المتردد انه قد ثبت وجوب الوقوف بالمشعر وانه ينوب في تمام الحج عن الوقوف
بعرفة عمن لم يدركه وكل من قال بذلك اوجب بالجماع قبله فساد الحج ولو يفسده بالجماع
بعد عرفة فالتفرقة بين الامرين خلاف اجماع الامة فان اعترضوا بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله
انه قال من وقف بعرفة فقد تم حجه وفي خبر آخر الحج عرفة فالجواب ان هذه
اخبار آحاد وهي معارضة بما روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لعروة بن مضرس
بالمزدلفة من وقف معنا هذا الموقف وصلى معنا هذه الصلاة وقد كان قبل ذلك وقف
بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه فشرط في تمام الحج الوقوف بالموقفين ويمكن حمل
الخبرين اللذين رووهما على ان معظم الحج عرفة ومعنى تم حجه قارب التمام وهذا نظير
قوله عليه السلم اذا رفع الامام راسه من السجدة الاخيرة فقد تمت صلوته **مسألة**
ومما انفردت الامامية به ولها في بعضه موافق القول بان من وطئ عامدا زوجته او امته
فاستمر بها لحجه يفرق بينهما فلا يجتمعان الى ان يعودا الى المكان الذي وقع عليها فيه
من الطريق واذا حجا من قابل فبلغا ذلك المكان فرق بينهما ولم يجتمعا حتى يبلغ الهدي
محله وقال الشافعي والثوري ان من وطئ زوجته وافسد لحجه ثم حج بها من قابل
فبلغا الموضع الذي وطئها فيه فرق بينهما وهذا شطر ما قالته الامامية وروي عن مالك
وسفيان مثل ذلك وقال ابو حنيفة واصحابه لا يفرق بينهما بحال من الاحوال دليلنا الاجماع
المتردد وايضا فان ذلك نهي وزجر عن فعل مثله فكأنه عقوبة على جنايته وقد روي
ما قلناه عن عمر وعبد الله بن عباس انهما قالا اذا وطئ الرجل زوجته تقضيا من قابل وبلغا
الموضع الذي وطئها فيه فرق بينهما ولم يعرف لهما مخالف **مسألة** ومما يظن
انفراد الامامية به ولهم فيه موافق القول بان المحرم لا يجوز ان يستظل في محمله من الشمس
الا من ضرورة وذهبوا الى انه يفدي ذلك اذا فعله بدم وقد وافق مالك في كراهيته ذلك
الا انا ما نظن انه يوجب في فعله شيئا وباقي الفقهاء على خلاف ذلك والحجة فيه اجماع
الطائفة والاحتياط واليقين بسلامة احرامه **مسألة** ومما انفردت به الامامية
القول بان من تزوج امراة وهو محرم عالما بان ذلك محرم عليه بطل نكاحه ولم تحل له
المراة ابدا وهذا لم يوافق فيه احد من الفقهاء لان الشافعي ومالكا وان ابطلا نكاح المحرم
وجوز ذلك ابو حنيفة فانهما لا يقولان انه اذا فعل ذلك على بعض الوجوه حرم عليه المراة
ابدا دليلنا الاجماع المتردد ويمكن ان نقول للشافعي ومالك الموافقين لنا في تحريم نكاح المحرم
اذا ثبت فساد نكاح المحرم باتفاق بيننا وبينكم فان كل من قال بفساده او صحته في احكام الشريعة
لا يجوز تغير احكامه باجتهاد او استفتاء مجتهد لان الدليل قد دل على فساد الاجتهاد
الذي ... في الشريعة فلم يبق الا ان الفاسد يكون ابدا كذلك والصحيح يكون على كل حال كذلك

واذا ثبتت هذه الجملة وجدنا كل من قال من الامة ان نكاح المحرم اذا وقع كان فاسدا على كل
وجه ومن كل احد يذهب الى ما فصلناه من انه اذا انعقد مع العلم بطل نكاحه وان تحرم
له المراة ابدا الا ان احدا من الامة لم يفرق بين الموضعين والفرق بينهما خروج عن اجماع
الامة فان عارضوا بما يروونه من ان النبي عليه السلم نكح ميمونة وهو محرم فالجواب
انه خبر واحد ويعارضه اخبار كثيرة رووها انه عليه السلم تزوجها وهو حلال وقد
ان راوي الخبر بميمونة على ان ابن عباس كان يرى ان من قلد الهدي كان محرما فلما راه
قلد الهدي اعتقد انه محرم وايضا يحتمل ان يكون اراد انه تزوجها في الشهر الحرام والعرب
تسمي من كان في الشهر الحرام بانه محرم واستشهد بقول الشاعر قتلوا ابن عفان الخليفة محرما
ولم يكن عاقدا للاحرام بلا خلاف وانما كان في اشهر الحرم ومما يمكن الاستدلال على اصل
المسألة ان النكاح سبب لاستباحة الوطئ بغير خلاف وليس في ان عقد المحرم في النكاح سبب
الاستباحة توجب حينئذ **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به وهو احد قولي
الشافعي ان من وطئ ناسيا لم يفسد بذلك حجه ولا كفارة عليه وذهب ابو حنيفة الى انه مع
النسيان يفسد الحج وفيه الكفارة وهو احد قولي الشافعي دليلنا الاجماع المتردد ويجوز ان يعارضوا
بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا
عليه ومعلوم انه لم يرد رفع هذه الافعال وانما اراد رفع احكامها فان حملوا ذلك على رفع الاثم
وهو حكم قلنا هذا تخصيص بغير دليل على ان رفع الاثم عن الخاطي مستفاد من قوله تعالى
ليس عليكم جناح فيما اخطأتم به وحمل كلامه عليه السلم على ما لم يستفد اولى **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان المحرم اذا قتل صيدا متعمدا عليه جزاآن وباقي الفقهاء
يخالفون في ذلك والحجة فيه اجماع الطائفة وطريقة الاحتياط واليقين ببراءة الذمة لانه لا خلاف
في انه القتل قد وجب لله تعالى في ذمته حق واذا فعل ما ذكرناه سقط ذلك الحق بيقين وليس كذلك
ان اقتصر على جزاء واحد ويمكن ان يقال قد ثبت ان من قتل الصيد ناسيا يجب عليه الجزاء والعمد
اغلظ من النسيان في الشريعة فيجب ان يتضاعف الجزاء عليه مع العمد **مسألة** ومما انفردت
به الامامية القول بان المحرم اذا صاد في الحرم تضاعفت عليه الفدية والوجه في ذلك بعد
اجماع الطائفة انه قد جمع بين وجهين يقتضي كل واحد منهما الفداء وهو الصيد مع الاحرام ثم
ايقاعه في الحرم الا ترى ان المحرم اذا صاد في غير الحرم يلزمه الفدية والحلال اذا صاد
في الحرم لزمته الفدية فاجتماع الامرين يوجب اجتماع الجزائين **مسألة** ومما
انفردت به الامامية القول بان من كسر بيض نعامة وهو محرم وجب عليه ان يرسل فحولة الابل
في اناثها بعدد ما كسر فما نتج من ذلك كان هديا للبيت فان لم يجد ذلك فعليه لكل بيضة شاة
فان لم يجد فاطعام عشرة مساكين فان لم يجد صيام لكل بيضة ثلثة ايام وخالف باقي الفقهاء في ذلك

وذهبوا إلى أن البيض مضمون بقيمته وقال مالك يجب في البيضة عشر قيمة الصيد وقال داود
المزني لا شيء في البيض دليلنا بعد إجماع الطائفة أن اليقين ببراءة الذمة بعد العلم باشتغالها
لا يحصل إلا بما ذكرناه وأيضاً فهو أحوط في منفعة الفقراء فيجب أن يكون أولى فإن عارضوا بما يروونه
عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال في بيض النعامة ثمنها قلنا هذا خبر واحد
ويجوز أن يكون لفظة ثمنها محمولة على الجزاء لأن الجزاء والبدل في الشرع يجوز وصفهما بالثمن لأنه
وقع مقابلة المتلف ويكون تقدير الكلام في بيض النعامة الجزاء الذي قررته الشريعة وهو ما ذكرناه
مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن من اضطر إلى أكل ميتة أو لحم صيد وجب
أن يأكل الصيد ويفديه ولا يأكل الميتة وأبو يوسف يوافق في ذلك لأنه قال يذبح الصيد ويأكله
ويفديه وهو أحد قولي الشافعي وقال أبو حنيفة ومحمد بن الحسن يأكل الميتة ولا يأكل الصيد دليلنا
إجماع الطائفة وأيضاً أن الصيد له فداء في الشريعة يسقط إثمه وليس كذلك الميتة ولأن في الناس
من يقول إن الصيد ليس بميتة وأنه مذكى وأكله مباح والميتة متفق على حظرها فإن احتجوا
الميتة على الصيد بأن الحظر في الصيد يثبت من وجوه منها تناوله ومنها قتله ومنها أكله
وكل ذلك محظور وليس في الميتة إلا حظر واحد وهو الأكل وهذا ليس بشيء لأنا لو فرضنا أن
رجلاً غصب شاة ثم وقذها وضربها حتى ماتت ثم أكلها لكان الحظر ههنا من وجوه كما ذكرتم
في الصيد وأنتم مع ذلك لا تفرقون بين أكل هذه الميتة وبين غيرها عند الضرورة وتعدلون
إليها عن أكل الصيد مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن كفارة الجزاء
على الترتيب دون التخيير ومثاله أنهم يوجبون في النعامة بدنة فإن لم يجد أطعم ستين مسكيناً
فإن لم يقدر صام شهرين متتابعين وروي الموافقة للإمامية عن ابن عباس وابن سيرين وأنهما
قالا ذلك على الترتيب ولا يجوز أن يطعم مع القدرة على إخراج المثل ولا أن يصوم مع القدرة على
الإطعام وباقي الفقهاء يقولون إن ذلك على التخيير دليلنا إجماع الطائفة فإن قيل ظاهر القرآن
خلاف مذهبكم لأنه تعالى قال فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة
أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً ليذوق وبال أمره ولفظة أو تقتضي التخيير قلنا
نترك الظاهر للأدلة كما تركنا ظاهر إيجاب الواو للجمع وحملناها على التخيير في قوله تعالى فانكحوا ما
طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ويكون معنى أو كذا إذا لم يجد الأول مسألة ومما
انفردت به الإمامية القول بأن المجامع إذا تكرر منه الجماع تكررت الكفارة سواء كان ذلك في مجلس واحد
أو في أماكن كثيرة وسواء كفّر عن الأول أو لم يكفر وخالف باقي الفقهاء فقال أبو حنيفة إذا جامع مراراً
في مقام واحد فعليه كفارة واحدة وإن كان ذلك في أماكن فعليه لكل مرة كفارة وقال محمد عليه كفارة
واحدة ما لم يكفر عن الأول وقال الثوري مثل ذلك وقال مالك والشافعي إذا جامع مراراً فعليه كفارة
واحدة دليلنا الإجماع المتردد وأيضاً طريقة اليقين ببراءة الذمة وليس لهم أن يقولوا إن الجماع الأول

أفسد الحج والثاني لم يفسده وذلك أن الحج وإن كان قد فسد بالأول فحرمته باقية ولهذا وجب المضي
فيه فجاز أن يتعلق الكفارة بما يستأنف من ذلك مسألة ومما انفردت الإمامية به
القول بوجوب التلبية وأن الإحرام لا ينعقد إلا بها لأن أبا حنيفة وإن وافق في وجوب التلبية
فعنده أن الإحرام ينعقد بغيرها من تقليد الهدي وسوقه مع نية الإحرام وقال مالك والشافعي
التلبية ليست بواجبة ويصح الدخول في الإحرام بمجرد النية دليلنا الإجماع المتردد وأنه
إذا لبى دخل في الإحرام وانعقد بلا خلاف وليس كذلك إذا لم يلب ويمكن الاستدلال على ذلك بأن
فرض الحج مجمل في القرآن وفعل النبي صلى الله عليه وآله إذا ورد مورد البيان كان واجباً لأن
بيان النبي في حكمه وقد روى الناس كلهم أن النبي صلى الله عليه وآله لبى لما أحرم فيجب به
وجوب التلبية ويقوي ذلك ما رووه عنه عليه السلام من قوله خذوا عني مناسككم وأيضاً روي عنه
أنه قال أتاني جبرئيل عليه السلام فقال مر أصحابك أن يرفعوا أصواتهم بالتلبية فإنها من شعار الحج وروي
عنه عليه السلام أنه قال لعائشة انقضي رأسك وامتشطي واغتسلي ودعي العمرة وأهلي بالحج والإهلال
بالحج التلبية والأمر على الوجوب فإن خالفوا في أن المراد بالإهلال التلبية وادعوا أن المراد به
الإحرام كان ذلك واضح البطلان لأن اللغة تشهد بما ذكرناه وكل أهل العربية قالوا استهلال الصبي
إذا رفع صوته عند الولادة صارخاً قالوا ومثله استهلال الحج الذي هو رفع الصوت بالتلبية وكذلك
استهلال السماء بالمطر إنما هو صوت وقعه على الأرض مسألة ومما انفردت به الإمامية
القول بأن من طاف طواف الزيارة فقد حل من كل شيء كان به محرماً إلا النساء فليس له وطؤهن إلا
بطواف آخر متى فعله حللن له وهو الذي يسمونه طواف النساء وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن
هذا هو طواف الصدر وعند أبي حنيفة أنه واجب ومن تركه لغير عذر كان عليه دم وللشافعي
أحد قوليه مذهب يوافق به أبا حنيفة في أنه واجب قلنا من أوجب طواف الصدر وهو طواف
الوداع فإنه لا يقول إن النساء يحللن به بل يقول إن النساء حللن بطواف الزيارة فانفرادنا بذلك
صحيح والحجة لنا الإجماع المتردد ولأنه لا خلاف أن النبي عليه السلام فعله وقد روي عنه عليه السلام
أنه قال خذوا عني مناسككم وروي أيضاً عنه أنه عليه السلام قال من حج هذا البيت فليكن آخر عهده
بالطواف وظاهر الأمر الوجوب فإن قالوا لو كان هذا الطواف واجباً لأثر في التحلل قلنا أبو حنيفة
في التحلل على ما شرحناه وإنما يلزم هذا الكلام أبا حنيفة وكذلك إن قالوا كان يجب أن لا يلزم المكي
يلزم عندنا المكي إذا أراد التحلل وإتيان النساء مسألة ومما انفردت به الإمامية
القول بأن من السنة المؤكدة استلام الركن اليماني وتقبيله ووافق الشافعي في استلامه دون تقبيله
وقال إذا وضع يده عليه قبل يده ولم يقبله وقال أبو حنيفة ليس استلام الركن اليماني من السنة
ولا تقبيله وقال مالك يستلمه ويضع يده على فيه ولا يقبلها وروي عن جابر وابن الزبير وأنس
أنهم قالوا من السنة استلام الأركان كلها دليلنا الإجماع المتردد ويمكن معارضتهم بالأخبار التي

رووها ان النبي صلى الله عليه وآله استلم الركن اليماني وركن الحجر فهي كثيرة مسئلة
ومما ظن انفراد الامامية به وقد ذهب اليه مالك القول بان من رمى صيدا وهو محرم فجرحه وغاب
الصيد فلم يعلم حاله امات او اندملت جراحته فعليه فداؤه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا
اجماع الطائفة ولان فيما ذهبنا اليه الاحتياط واليقين ببراءة الذمة فاذا قيل يجوز ان يكون
الجراحة اندملت قلنا ويجوز ان يكون ما اندملت وانتهت الى الاتلاف فالاظهر والاحوط
ماذهبنا اليه مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان المحرم اذا تلوط بغلام
او اتى بهيمة او اتى امراة في دبرها فسد حجه وعليه بدنة وان ذلك جار مجرى الوطي في القبل
والشافعي يوافق في ذلك وابو حنيفة واصحابه يقولون انه لا يفسد الحج دليلنا الاجماع المتردد
وايضا فقد ثبت ان ذلك كله يوجب الحد وكل من اوجب فيه الحد افسد به الحج والتفرقة بين
الامرين خلاف الاجماع ويمكن ان يقال لهم قد اتفقنا على ان ما ذكرناه اغلظ من الوطي في القبل
لان وطي الغلام لا يستباح بحال وكذلك وطي البهيمة والوطي في القبل يجوز استباحته في حال فكيف
يجوز ان يفسد الحج الاخف ولا يفسده الاغلظ فان قالوا الوطي في الدبر فساد
الحج لا يتعلق به وجوب المهر قلنا هكذا نقول مسئلة ومما ظن انفراد الامامية
به ان المحرم اذا اشترط فقال عند دخوله في الاحرام فان عرض لي عارض يحبسني فحلني حيث
حبستني جاز له ان يتحلل عند العوائق من مرض وغيره بغير دم وهذا احد قولي الشافعي وذهب
ابو حنيفة واصحابه وباقي الفقهاء الى ان وجود هذا الشرط كعدمه دليلنا الاجماع المتقدم وبعد
فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال لضباعة بنت الزبير حجي واشترطي وقولي
اللهم محلي حيث حبستني ولا فائدة لهذا الشرط الا التاثير فيما ذكرناه من الحكم فان احتجوا بعموم
قوله واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي قلنا نحمل ذلك على من لم
يشترط مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به وهو مذهب الشافعي القول بان
رمي الجمار لا يجوز الا بالاحجار خاصة دون غيرها من الاجسام وقال ابو حنيفة يجوز بكل شيء من جنس
الارض كالزرنيخ والنورة والكحل فاما الذهب والفضة والخشب فلا يجوز وقال اهل الظاهر
يجوز بكل شيء دليلنا الاجماع المتردد وطريقة الاحتياط واليقين لانه لا خلاف في اجزاء الرمي
بالحجر وليس كذلك ما عداه ويجوز ان نعارض مخالفينا في هذه المسئلة بما يروونه عن الفضل بن عباس
انه قال لما افاض رسول الله صلى الله عليه وآله من عرفة وهبط وادي محسر قال ايها الناس
عليكم بحصى الخذف والامر على الوجوب وتفرقة ابي حنيفة بين الذهب والفضة والخشب وبين
الزرنيخ والكحل باطلة لان الكحل وان كان مستحيلا من جوهر الارض فان استحالته قد سلبته
اطلاق اسم الارض عليه فان اجاز الرمي به وان لم يسم ارضا لانه من جوهر الارض فالخشب كله
والفضة والذهب مستحيل من جوهر الارض مسئلة ومما انفردت به الامامية

القول بوجوب الخذف بحصى الجمار وهو ان يضع الرامي الحصاة على ابهام يده اليمنى ويدفعها
بظفر الاصبع الوسطى ولم يراع ذلك احد من الفقهاء والذي يدل على ما قلناه اجماع الطائفة
ولان النبي صلى الله عليه وآله في اكثر الروايات امر بالخذف والخذف كيفية في الرمي

كتاب النكاح

مسئلة
ومما انفردت به الامامية القول بان من زنى بامراة ولها بعل حرم عليه نكاحها ابدا وان فارقها
زوجها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك والحجة اجماع الطائفة وايضا ان استباحة التمتع بالمراة
لا يجوز الا بيقين ولا يقين في استباحة من هذه صفته فيجب العدول عنها الى من يتيقن استباحة
التمتع به بالعقد فان قالوا الاصل الاباحة ومن ادعى حظرا فعليه دليل يقتضي العلم بالحظر قلنا
الاجماع الذي اشرنا اليه يخرجنا عن حكم الاصل وبعد فان جميع مخالفينا يعملون في حكم الاصل على
في العقول بالاخبار الاحاد وقد ورد من طرق الشيعة في حظر ما ذكرناه اخبار معروفة فيجب
على ما يذهبون اليه ان ينتقل عن الاباحة بها فان استدلوا بظواهر آيات القرآن مثل قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم بعد ذكر المحرمات وبقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء قلنا
كل هذه الظواهر يجوز ان يرجع عنها بالادلة كما رجعتم انتم عنها في تحريم نكاح المراة على
عمتها وخالتها والاجماع الذي ذكرناه يوجب الرجوع لانه مفض الى العلم والاخبار التي رواها
الشيعة لو انفردت عن الاجماع لوجب عند خصومنا ان يخصوا بها كل هذه الظواهر لانهم
يذهبون الى تخصيص ظواهر القرآن باخبار الاحاد وليس لهم ان يقولوا هذه اخبار لا نعرفها
ولا رويناها فلا يجب العمل بها قلنا شروط الخبر الذي يوجب العمل عندكم ثابتة في هذه الاخبار
فابحثوا عن رواتها وطرقها لتعلموا ذلك وليس كل شيء لم تعرفوه وترووه لا حجة فيه بل الحجة
فيما حصلت له شرائط الحجة من الاخبار ولو لم يكن في العدول عن نكاح من ذكرناه الا الاحتياط للدين لكفى
لان النكاح مع من هذه حاله مختلف فيه ومشكوك في اباحته فالتجنب له اولى وقد روي عن النبي
صلى الله عليه وآله قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك مسئلة ومما انفردت الامامية به
القول بان من زنى بامراة وهي في عدة من بعل له فيها عليها رجعة حرمت عليه بذلك ولم تحل له ابدا
والحجة لاصحابنا في هذه المسئلة الحجة في التي قبلها والكلام في المسئلتين واحد فلا معنى لتكراره
مسئلة ومما انفردت الامامية به ان من عقد على امراة وهي في عدة مع العلم بذلك لم تحل له
ابدا وان لم يدخل بها والكلام في هذه المسئلة كالكلام في المسئلتين المتقدمتين مسئلة
ومما ظن انفراد الامامية به ان من عقد على امراة وهي في عدة وهو لا يعلم فدخل بها فرق بينهما ولم تحل
له ابدا وقد روي وفاق الامامية في ذلك عن مالك والاوزاعي والليث بن سعد وقال مالك والليث
لا تحل له ابدا ولا بملك اليمين مسئلة ومما ظن انفراد الامامية به ان من لاعن امراته لم تحل
له ابدا وقد وافق الامامية في ذلك الشافعي وزفر وابو يوسف ومالك وقالوا ان فرقة اللعان مؤبدة

وقال أبو حنيفة وأصحابه إن الملاعن إذا أكذب نفسه وجلد الحد كان له أن يتزوجها دليلنا الإجماع
المتردد وبعد ذلك ما يروونه عنه عليه السلام من قوله المتلاعنان لا يجتمعان أبداً وقوله عليه السلام
لعويمر حين فرق بينه وبين زوجته باللعان لا سبيل لك عليها فإذا قيل معنى ذلك لا سبيل
لك عليها في هذه الحال قلنا هذا تخصيص بغير دليل مسألة ومما انفردت به الإمامية
القول بأن من تلوط بغلام فأوقب لم تحل له أم الغلام ولا أخته ولا بنته أبداً وحكي عن الأوزاعي وابن
حنبل أن من تلوط بغلام حرم عليه تزويج بنته والطريقة في هذه المسألة كالطريقة فيما تقدم من المسائل
مسألة ومما انفردت به الإمامية أن من طلق امرأته تسع تطليقات للعدة ينكحها بينهن
رجلان ثم تعود إليه حرمت عليه أبداً وهذه المسألة نظيرة لما تقدم منها مسألة ومما ظن
انفراد الإمامية به القول بأن من زنا بعمته أو خالته حرمت عليه بنتاهما على التأبيد وأبو حنيفة يوافق
في ذلك ويذهب إلى أنه إذا زنا بامرأة حرمت عليه أمها وبنتها وحرمت المرأة على أبيه وابنه وهو أيضاً قول
الثوري والأوزاعي وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يحرموا بالزنا الأم والبنت دليلنا كل شيء احتججنا به
في تحريم المرأة على التأبيد إذا كانت ذات بعل على من زنا بها ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى ولا
تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء ولفظة النكاح تقع على الوطء والعقد معاً فكأنه تعالى قال لا تعقدوا على من
عقد عليه آباؤكم ولا تطؤوا من وطئوهن وكل من حرم بالوطء في الزنا المرأة على الابن والأب حرم بنتها
وأمها عليهما جميعاً والاحتجاج في هذا الموضع بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله الحرام لا يحرم
الحلال غير صحيح لأنه خبر واحد ولأنه مخصوص بالإجماع ويحمل على مواضع منها أن الوطء في الحيض هو
حرام لا يحرم ما هو مباح من المرأة ومنها إذا زنا بامرأة فله أن يتزوجها ومنها أن من وطئ الأب زوجة
ابنه التي دخل بها أو وطئ الابن زوجة أبيه وهو حرام لا يحرم تلك المرأة على زوجها ولا يجعل هذا
الحرام ذلك الحلال حراماً مسألة ومما شنع به على الإمامية وادعي تفردها به وليس
الأمر على ذلك إباحة نكاح المتعة وهو النكاح المؤجل وقد سبق إلى القول بإباحة ذلك جماعة معروفة
الأقوال منهم أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود ومجاهد وعطاء وأنهم
قرؤوا فما استمتعتم به منهن إلى أجل مسمى فآتوهن أجورهن وقد روي عن جابر بن عبد الله الأنصاري
وسلمة بن الأكوع وأبي سعيد الخدري والمغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير وابن جريج أنهم كانوا يفتون بها
فادعاء الخصم الاتفاق على حظر المتعة باطل والحجة لنا سوى إجماع الطائفة على إباحتها أشياء منها
أنه قد ثبت بالأدلة الصحيحة أن كل منفعة لا ضرر فيها في عاجل ولا آجل مباحة بضرورة العقل وهذه
صفة نكاح المتعة فيجب إباحته بأصل العقل فإن قيل من أين لكم نفي المضرة عن هذا النكاح في
الآجل والخلاف في ذلك قلنا من ادعى ضرراً في الآجل فعليه الدليل ولا دليل قاطعاً يدل على ذلك
ومنها أنه لا خلاف في إباحة هذا النكاح في عهد النبي عليه السلام بغير شبهة ثم ادعي تحريمها من بعده ونسخها
ولم يثبت النسخ وقد ثبتت الإباحة بالإجماع فعلى من ادعى الحظر والنسخ الدلالة فإن ذكروا الأخبار التي يروونها

في أن النبي صلى الله عليه وآله حرمها ونهى عنها فالجواب عن ذلك أن كل هذه الأخبار إذا سلمت
من المطاعن والتضعيف أخبار آحاد وقد ثبت أنها لا توجب عملاً في الشريعة ولا يرجع بمثلها عما علم ومقطوع
عليه على أن هذه الأخبار كلها قد طعن أصحاب الحديث والنقلة على رواتها وضعفوهم وقالوا في كل واحد
منهم ما هو مشهور لا معنى للتطويل بذكره وبعد فهذه الأخبار معارضة بأخبار كثيرة في استمرار الصحابة
والعمل بها حتى ظهر من نهي عمر عنها ما ظهر ومنها قوله تعالى بعد ذكر المحرمات من النساء وأحل
لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن
فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ولفظ الاستمتاع والتمتع وإن كان في
الأصل واقعاً على الالتذاذ والانتفاع فقد صار بعرف الشرع مخصوصاً بهذا العقد المعين لا سيما إذا أضيف
إلى النساء ولا يفهمون من قول القائل متعة النساء إلا هذا العقد المخصوص دون التلذذ [illegible] كما أن
لفظ الظهار اختص بعرف الشرع بهذا الحكم المخصوص وإن كانت لفظته ظهاراً في اللغة مشتركة غير مختصة
وكأنه تعالى قال فإذا عقدتم عليهن هذا العقد المخصوص فآتوهن أجورهن وقد كنا قلنا في
بعض الإملاءات قديماً إن تعليقه تعالى وجوب إعطاء المهر بالاستمتاع دلالة على أنه هذا العقد المخصوص
دون الجماع لأن المهر إنما يجب بالعقد دون الجماع ويمكن اعتراض ذلك بأن يقال إن المهر إنما يجب دفعه
بالدخول وهو الاستمتاع والذي يجب تحقيقه والتعويل عليه أن لفظة استمتعتم لا تعدو وجهين
إما أن يراد بها الانتفاع والالتذاذ الذي هو أصل موضوع اللغة أو العقد المؤجل المخصوص الذي
اقتضاه عرف الشرع ولا يجوز أن يكون المراد هو الوجه الأول لأمرين أحدهما أنه لا خلاف بين محصلي
من تكلم في أصول الفقه في أن لفظ القرآن إذا ورد وهو محتمل لأمرين أحدهما وضع أهل اللغة والآخر
عرف الشريعة أنه يجب حمله على عرف الشريعة ولهذا حملوا كلهم لفظ صلاة وزكاة وصيام وحج على
العرف الشرعي دون اللغوي والأمر الآخر أنه لا خلاف في أن المهر لا يجب بالالتذاذ لأن رجلاً
لو وطئ امرأة ولم يلتذ بوطئها لأن نفسه عافتها وكرهتها أو لغير ذلك من الأسباب لكان دفع المهر
واجباً وإن كان الالتذاذ مرتفعاً فعلمنا أن لفظة الاستمتاع في الآية إنما أريد بها العقد المخصوص دون
غيره ومما يبين ما ذكرناه ويقويه قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة والمعنى على
ما أجمع عليه أصحابنا وتظاهرت به الروايات عن أئمتهم عليهم السلام أن يزيدها في الأجر وتزيده في
الأجل وما يقوله مخالفونا من أن المراد بذلك رفع الجناح في الإبراء والنقصان أو الزيادة في المهر إذا
يستقر بتراضيهما من النفقة ليس بمعول عليه لأنا نعلم أن العفو والإبراء مسقط الحقوق في العقود ومن
الشرع ضرورة لا بعقد الآية والزيادة في المهر تماماً كالهبة والهبة أيضاً معلومة لا من هذه الآية وإن
التراضي مؤثر في النفقات وما أشبهها معلوم أيضاً وحمل الآية على الاستفادة بها ما لم يستفد قبلها
ولا معلوم هو الأولى والحكم الذي ذكرناه مستفاد بالآية غير معلوم قبلها فيجب أن يكون أولى وإنما يكن
معارضاً لما يخالف فيه الرواية المشهورة أن عمر خطب الناس ثم قال متعتان كانتا على عهد رسول الله

صلى الله عليه وآله حلالا أنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج فاعترف بأنها كانت
على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله حلالا وأضاف النهي والتحريم إلى نفسه فلو كان النبي عليه السلم
هو الذي نسخها أو نهى عنها وأباحها في وقت مخصوص دون غيره على ما يدعون لأضاف عمر التحريم
إليه عليه السلم دون نفسه فإن قيل من المستبعد أن يقول ذلك عمر ويصرح بأنه حرم ما أحله
النبي عليه السلم فلا ينكره عليه منكر قلنا قد أجبنا عن هذا السؤال في جملة جواب المسائل
الطرابلسيات وقلنا أنه لا يمتنع أن يكون السامعون لهذا القول من عمر انقسموا إلى معتقد للحق
بري من الشبهة خارج عن حيز العصبية غير أنه لقلة عدده وضعف بطشته لم يتمكن من إظهار
الإنكار بلسانه فاقتصر على إنكاره بقلبه وقسم آخر وهم الأكثرون عددا دخلت عليهم الشبهة
الداخلة على مخالفينا في هذه المسألة واعتقدوا أن عمر إنما أضاف النهي إلى نفسه وإن كان
الرسول هو الذي حرمها تغليظا وتشديدا وتكفلا وتحقيقا وقسم آخر اعتقدوا أن الإباحة
في بعض الأوقات إذا تغيرت الحال فيه واشفق من ضرر في الدين يلحق في الاستمرار عليه
جاز أن ينهى عنه بعض الأئمة وعلى هذا الوجه حمل الفقهاء نهي عمر عن متعة الحج وقد تقدم
ذكر ذلك وعلى أنه لا خلاف بين الفقهاء في أن المتمتع لا يستحق رجما ولا عقوبة وقال
عمر في كلامه لا أوتى بأحد تزوج متعة إلا عذبته بالحجارة ولو كنت تقدمت فيها لرجمت
وما أنكر مع هذا عليه ذكر الرجم والعقوبة أحد فاعتذروا في ترك النكير لذلك بما شئتم فهو
العذر في ترك النكير للنهي عن المتعة وفي أصحابنا من استدل على أن لفظة استمتعتم تنصرف
إلى هذا النكاح المؤجل دون المؤبد بأنه تعالى سمى العوض عليه أجرا ولم يسم العوض عن
النكاح المؤبد بهذا الاسم في القرآن كله بل سماه نحلة وصداقا وفرضا وهذا غير معتمد لأنه
تعالى قد سمى العوض عن النكاح المؤبد في غير هذا الموضع بالأجر في قوله تعالى ولا جناح عليكم
أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن وفي قوله عز وجل فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن
أجورهن فإن قيل كيف يصح حمل لفظة استمتعتم على النكاح المخصوص وقد أباح الله
تعالى بقوله وأحل لكم ما وراء ذلكم النكاح المؤبد بلا خلاف فمن خصص ذلك بعقد المتعة خارج
عن الإجماع قلنا قوله بعد ذكر المحرمات من النساء وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم
محصنين غير مسافحين يبيح العقد على النساء والتوصل بالمال إلى استباحتهن ويعم ذلك
العقد المؤبد والمؤجل ثم خص العقد المؤجل بالذكر فقال فما استمتعتم به منهن والمعنى من
تمتع منهن نكاح المتعة فآتوهن أجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد
الفريضة لأن الزيادة في الأجر والأجل لا يليق إلا بالعقد المؤجل فإن قيل الآية محمولة
[illegible] محصنين غير مسافحين ولفظة الإحصان تقع على أشياء مختلفة من العفة والتزويج
وغير ذلك قلنا الأولى أن يكون لفظة محصنين محمولة على العفة والتنزه عن الزنا لأنه في مقابلة

قوله أي غير مسافحين ومسافح الزنا بغير شبهة ولئن حملت اللفظة على الممتنع من العفة و
الإحصان الذي يتعلق به الرجم لم يكن بعيدا فإن قيل كيف تحمل لفظة الإحصان في الآية على
ما يقتضي الرجم وعندكم أن المتعة لا تحصن قلنا قد ذهب بعض أصحابنا إلى أنها تحصن
وبعد فإذا كانت لفظة محصنين تليق بالنكاح المؤبد رددنا ذلك إليه كما أنا رددنا لفظة الا
ستمتاع إلى النكاح المؤجل لما كانت تليق به فكأنه تعالى أحل النكاح على الإطلاق في ابتغاء
بالأموال ثم فصل منه المؤبد بذكر الإحصان والمؤجل بذكر الاستمتاع ومما شنعوا به على الموا
في حظر المتعة بقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم
فإنهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون قالوا والمنكوحة متعة ليست بزوجة
من وجوه لأنها لا ترث ولا تورث والله تعالى يقول ولكم نصف ما ترك أزواجكم ولهن الربع
مما تركتم وأيضا لو كانت زوجة لوجب أن تعتد عند وفاة المستمتع بها أربعة أشهر وعشرا بقوله
تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا وأيضا
فلو كانت زوجة لبانت بالطلاق بظاهر الكتاب وأيضا لو كانت زوجة للحقها الإيلاء واللعان
والظهار ولحق بها الولد وأيضا لو كانت زوجة لوجب لها السكنى والنفقة وأجرة الرضاع وأنتم
تذهبون إلى خلاف ذلك وأيضا لو كانت زوجة لأحلت المطلقة ثلثا للزوج الأول بظاهر قوله تعالى
فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فيقال لهم فيما تعلقوا به أولا ليس فقد الميراث
علامة على فقد الزوجية لأن الزوجة الذمية والأمة والقاتلة لا يورثن وهن زوجات على
أن مذهبنا أن الميراث قد يثبت في المتعة إذا لم يحصل شرط في أصل العقد بانتفائه ونستثني المتمتع
بها مع شرط نفي الميراث من ظواهر آيات الميراث كما نستثني الذمية والقاتلة فأما ما ذكروه
ثانيا فهم يخصون الآية التي تلوها في عدة المتوفى عنها زوجها لأن الأمة عندهم زوجة وعدتها
شهران وخمسة أيام وإذا جاز تخصيص ذلك بالدليل خصصنا المتمتع بها مثله وأما ما ذكروه
ثالثا فالجواب عنه أن في الزوجات من تبين بغير طلاق كالملاعنة والمرتدة والأمة المبيعة
والمالكة لزوجها وظواهر الكتاب غير موجبة لأن كل زوجة يقع بها طلاق وإنما يقتضي ذكر
أحكام الطلاق إذا وقع مثل قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم النساء وقوله تعالى إذا طلقتم
النساء فبلغن أجلهن فإن قالوا الزوجية تقتضي جواز لحوق الطلاق بالزوجية ومن ذكرتموهن من
البائنات بغير طلاق قد كان يجوز أن يلحقهن حكم الطلاق قلنا الطلاق إنما يحتاج إليه في
النكاح المؤبد لأنه غير موقت والنكاح المؤقت لا يفتقر إلى الطلاق لأنه ينقطع حكمه بمضي الوقت
فإذا قيل إذا لم يفتقر المؤقت إلى الطلاق في وقوع الفرقة أفلا جاز أن تطلق قبل انقضاء
الأجل المضروب فيتوقف ذلك فيما بقي من مدة الأجل قلنا قد منعت الشريعة [illegible]
من أجاز النكاح المؤقت وذهب إلى الاستباحة به يمنع من أن تقع فرقة قبله بطلاق فالقول

خلاف الإجماع والذي ذكروه رابعا جوابه أن الولد يلحق بعقد المتعة ومن ظن خلاف ذلك
علينا فقد أساء بنا الظن والظهار أيضا يقع بالمتمتع بها وكذلك اللعان على أنا لا نذهب
إلى وقوع اللعان بكل زوجة لأن أبا حنيفة يشترط في اللعان أن يكون الزوجان جميعا غير
كافرين ولا عبدين وعنده أيضا أن الأخرس لا يصح قذفه ولا لعانه وعند أبي حنيفة أيضا
أن ظهار الذمي لا يصح على أنه ليس في ظواهر القرآن ما يقتضي لحوق الظهار واللعان بكل زوجة
وكذا الإيلاء وإنما في الآيات الواردات بهذه الأحكام بيان حكم من ظاهر أو لاعن أو آلى
فلا تعلق للمخالف بذلك وأما الإيلاء فإنما لم يلحق المتمتع بها لأن أجل المتعة ربما كان دون
أربعة أشهر وهو الأجل المضروب في الإيلاء فأما أجل المتعة إن كان زائدا على ذلك فإنما لم يدخل
هذا العقد الإيلاء لأن الله تعالى قال فإن فاءوا فإن الله غفور رحيم وإن عزموا الطلاق فإن الله
سميع عليم فعلق حكم من لم يراجع بالطلاق ولا طلاق في المتعة فلا إيلاء يصح فيها وهذا الوجه
الأخير مبطل دخول الإيلاء في نكاح المتعة طالت مدتها أو قصرت والجواب عما ذكروه
خامسا أن الشيعة تذهب إلى أنه لا سكنى للمتمتع بها بعد انقضاء الأجل ولا نفقة لها في حال
حملها ولها أجرة الإرضاع إن لم يشترط عليها في ابتداء العقد رضاع الولد والكفالة به ويخصون
قوله تعالى أسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقوا عليهن وإن كن
أولات حمل فأنفقوا عليهن حتى يضعن حملهن كما خصصت الجماعة ذلك فيمن خلع زوجته على أن
تنفق على نفسها في أحوال حملها وتكفل بولدها واتفقا على ذلك والجواب عما ذكروه سادسا
أن المعول عليه والأظهر من المذهب أن المتمتع بها لا تحلل المطلقة ثلثا للزوج الأول لأنها تحتاج
أن تدخل في مثل ما خرجت منه وتخصص بالدليل قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
كما خصصنا كلنا هذه الآية وأخرجنا منها من عقد ولم يقع منه وطي للمرأة وأخرجنا أيضا منها
الغلام الذي لم يبلغ الحلم وإن وطي ومن جامع دون الفرج فتخصيص هذه الآية مجمع عليه **مسألة**
ومما انفردت الإمامية به إباحتهم أن تتزوج المرأة على عمتها وخالتها بعد أن تستأذنهما وترضيا
به ويجوزون أن تتزوج بالعمة وعندها ابنة أخيها وإن لم ترض ابنة الأخ وكذلك يجوزون عقدهم
أن يعقد على الخالة وعندها ابنة أختها من غير رضا ابنة الأخت وحكي عن الخوارج إباحة تزويج
المرأة على عمتها وعلى خالتها والحجة بعد الإجماع المتقدم قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم وظاهر
في القرآن يبيح العقد على النساء بالإطلاق فإن احتجوا بما يروى عنه عليه السلم من قوله
لا تنكح المرأة على عمتها وخالتها فالجواب أنه خبر واحد ومحمله على الحظر إذا لم يكن منهما رضا
وهو معارض بأخبار كثيرة في الإباحة مع الاستيذان والرضا **مسألة** ومما انفردت به
الإمامية حظر نكاح الكتابيات وباقي الفقهاء يجيزون ذلك دليلنا بعد الإجماع المتقدم قوله تعالى
ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولا شبهة في أن النصرانية مشركة وقوله تعالى ولا تمسكوا بعصم

الكوافر وبين الزوجين عصمة لا محالة وقوله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة والظاهر من
ذلك نفي التساوي في سائر الأحكام التي من جملتها المناكحة فإن عارضوا بقوله والمحصنات من
المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم فالجواب أنا نشترط في ذلك الإسلام
بالأدلة المتقدمة فإذا قيل لا معنى لذلك وقد أغنى عنه قوله تعالى والمحصنات من المؤمنات
قلنا قد يجوز قبل ورود هذا أن يفرق الشرع بين المؤمنة التي لم تكن قط كافرة وبين من كانت
كافرة ثم آمنت ففي بيان ذلك والجمع بين الأمرين في الإباحة فائدة فإن قيل إذا شرطتم
في آية الإباحة ما ليس في الظاهر وصارت مجازا فأي فرق بينكم في ذلك وبيننا إذا عدلنا عن
ظواهر الآيات التي احتججتم بها وخصصناها بالكافرات المرتدات والحربيات قلنا
الفرق بيننا وبينكم أنكم تعدلون عن ظواهر آيات كثيرة ونحن نعدل عن ظاهر آية واحدة
فمذهبنا أولى **مسألة** ومما شنع به على الإمامية تجويزهم إعارة الفروج
وأن الفرج يستباح بلفظ العارية وتحقيق هذه المسألة أنا ما وجدنا فقيها منهم أفتى بذلك
ولا أودعه مصنفا له ولا كتابا وإنما يوجد في أحاديثهم أخبار نادرة تتضمن إعارة الفرج
في المماليك وقد يجوز إذا صحت تلك الأخبار وسلمت من القدوح والتضعيف أن يكون عبر بلفظ
العارية عن النكاح لأن في النكاح معنى العارية من حيث كان إباحة للمنافع مع بقاء العين على
ملك مالكها ونكاح الأمة يجري هذا المجرى لأن الرجل إذا أنكح أمته غيره فإنما أباحه الاستمتاع
بها مع بقاء ملك الجارية عليه فإن قيل أفتجوزون استباحة الفرج بلفظ العارية قلنا
ليس في الأخبار التي أشرنا إليها أن لفظ العارية من الألفاظ التي ينعقد بها النكاح وإنما تضمنت
أنه يجوز للرجل أن يعير فرج مملوكته لغيره فيحمل لفظ العارية هاهنا على أن المراد بها النكاح
من حيث الاشتراك في المعنى كما قال يجوز للرجل أن يبيح مملوكته لغيره على معنى أنه يعقد
عليها عقد النكاح الذي فيه معنى الإباحة ولا يقتضي ذلك أن النكاح ينعقد بلفظ الإباحة على
أن أبا حنيفة وأصحابه لا يجب أن يشنعوا بذلك وهم يجيزون أن ينعقد النكاح بلفظ الهبة
والبيع مثل الشناعة في العدول عن زوجيني نفسك إلى بيعيني نفسك أو هبي لي بأدون من
الشناعة في أعيريني نفسك **مسألة** ومما ظن انفراد الإمامية به وشنع عليهم لأجله
القول بأن الشهادة ليست بشرط في النكاح وقد وافق داود في ذلك وقال مالك إذا لم يتواصوا
بالكتمان صح النكاح وإن لم يحضر الشهود وباقي الفقهاء جعلوا الشهادة في النكاح شرطا والحجة
لقولنا إجماع الطائفة وأيضا فإن الله تعالى أمر بالنكاح في مواضع كثيرة من الكتاب ولم يشرط الشهادة
ولو كانت شرطا لذكرت على أن أبا حنيفة عنده أن الزيادة في القرآن توجب النسخ فلو زاد الشهادة
لكان ذلك نسخا للكتاب والكتاب لا ينسخ بأخبار الآحاد ومما يمكن أن تعارض المخالف به ما رووه
عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله عليه السلم أن النساء عندكم عوان أخذتموهن بأمانة الله

واستحللتم فروجهن بكلمة الله وليس هاهنا كلام يستباح به فرج المرأة غير قول المزوج قد زوجتك
وقول المتزوج قد تزوجت فظاهر هذا الكلام يقتضي أن الاستباحة حصلت بهذا الكلام بلا شرط
زائد من شاهد ولا غيرهما فإن قيل إنما أراد بكلمة الله قوله تعالى وأنكحوا الأيامى منكم وما جرى
مجراه من الألفاظ المبيحة للعقد على النساء قلنا تحليل الفرج لم يحصل بهذا القول ولو كان
حاصلا به لاستغني عن العقد والإيجاب والقبول في الإباحة وإنما آيات القرآن استفيد منها
الإذن فيما يقع به التحليل والإباحة وهو العقد والإيجاب والقبول فإن احتجوا بما يروونه عن النبي
صلى الله عليه وآله من قوله لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل فالجواب عنه أن هذا خبر
واحد وهو مع ذلك مطعون في طرقه والزهري قد أنكره ومداره عليه وفي تضعيفه وجوه كثيرة
لا يطول بذكرها ومع ذلك فإن النفي داخل في اللفظ على النكاح والمراد حكمه وليس هم بأن يحملوا
على نفي الصحة والإجزاء بأولى منا إذا حملناه على نفي الفضل والكمال وأجريناه مجرى قوله عليه السلام
لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ولا صدقة وذو رحم محتاج **مسألة** ومما يظن
انفراد الإمامية به وما انفردوا به جواز عقد المرأة التي ملكت أمرها على نفسها بغير
ولي وهذه المسألة يوافق فيها أبو حنيفة ويقول إن المرأة إذا عقلت وكملت [illegible] الأب
الولاية عليها في بضعها ولها أن تزوج نفسها وليس لوليها الاعتراض عليها إلا إذا وضعت
نفسها في غير كفو وقال أبو يوسف ومحمد يفتقر النكاح إلى الولي لكنه ليس بشرط فيه فإذا
زوجت المرأة نفسها فعلى الولي إجازة ذلك وقال مالك المرأة الدنية الدميمة لا يفتقر نكاحها
إلى الولي ومن كان بخلاف هذه الصفة افتقرت إلى الولي وقال داود إن كانت بكرا افتقر نكاحها
إلى الولي وإن كانت ثيبا لم يفتقر دليلنا على ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة قوله تعالى
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فأضاف عقد النكاح إليها والظاهر أنها تتولاه
وأيضا قوله تعالى فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا فأضاف تعالى التراجع وهو عقد
مستقبل إليهما والظاهر أنهما يتوليانه وأيضا قوله تعالى فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم
فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف فأباح فعلها في نفسها من غير اشتراط الولي ولا يجوز
أن يحمل على اشتراط المعروف على تزويج الولي لها وذلك أنه تعالى أباد رفع الجناح عنها
في فعلها نفسها بالمعروف وعقد الولي عليها لا يكون فعلا منها في نفسها وأيضا فقوله
تعالى فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف فأضاف العقد إليهن
ونهى الأولياء عن معارضتهن والظاهر أنهن يتولينه ويمكن أن يعارض المخالف أيضا بما روي
عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال ليس للولي مع الثيب أمر وأيضا ما رواه
ابن عباس عنه صلوات الله عليه وآله أنه قال الأيم أحق بنفسها من وليها فمن خالفنا في هذه
المسألة يدعي أن وليها أحق بها من نفسها وأيضا ما روي من أن النبي صلى الله عليه وآله

خطب إلى أم سلمة رضي الله عنها فقالت ليس أحد من أوليائي حاضرا فقال عليه السلام ليس أحد
من أوليائك حاضر أو غائب إلا ويرضى بي ثم قال لعمر بن أبي سلمة وكان صغيرا قم فزوجها
فزوجها النبي عليه السلام بغير ولي فإن احتج المخالف بما روي عنه عليه السلام من قوله
أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل فالجواب عنه أن هذا الخبر مطعون
عليه مقدوح فيه بما هو مذكور في الكتب ويمكن حمله إذا كان صحيحا على الأمة إذا تزوجت بغير
إذن مولاها فإن لفظة الولي والمولى بمعنى واحد في اللغة وقد ورد في بعض الروايات هذا
الخبر أيما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فإن قيل في الخبر ما يمنع من حمله على الأمة وهو قوله
فإن مسها فلها مهر مثلها بما استحل من فرجها والمهر لا يكون للأمة بل للمولى قلنا يجوز أن يضاف
إليها وإن كانت لا تملكه للعلقة التي بينه وبينها وإن كانت ملكا للمولى كما قال عليه السلام من باع عبدا
وله مال فأضاف المال إلى العبد وإن كان للمولى وليس لهم أن يحتجوا بما يروون من أنه لا نكاح
إلا بولي لأن المرأة إذا زوجت نفسها فذلك نكاح بولي لأن الولي هو الذي يملك الولاية للعقد
ومن ادعى أن لفظة ولي لا تقع إلا على ذكر مبعد لأنها تقع على الذكور والإناث فيقال رجل ولي
وامرأة ولي كما يقال فيهما وصي **مسألة** ومما انفردت به الإمامية أن لولاية الجد
من قبل الأب على الصغيرة رجحانا على ولاية الأب عليها وإذا حضر أب وجد فاختار كل واحد منهما رجلا
لنكاحها كان اختيار الجد المقدم على اختيار الأب فإن سبق الأب إلى العقد لم يكن للجد اعتراض
عليه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا فيه إجماع الطائفة ويمكن أن يكون الوجه في ذلك أن الجد
قد كانت له ولاية على الأب لما كان صغيرا ولم يكن للأب ولاية على الجد قط **مسألة**
ومما ظن أن الإمامية تنفرد به وله حظ في وجه أن الرجل إذا تزوج امرأة على صداق وعقد
بينهما ثم قدم منه إليها شيئا ودخل بها فإنه لا شيء للمرأة سواه إلا ما قبضته وليس لها أن تطالب بسواه
عليه وهذا الوهم علينا لأن المهر المتقرر الذي ينعقد به النكاح بينهما متى دخل بها فقد وجب
كاملا وإذا كانت قد قبضت بعضه فلها أن تطالب بالباقي إلا أنه ليس لها أن تمنع نفسها حتى توفى
المهر وإن كان ذلك لها قبل الدخول والأخبار الواردة في كتب أصحابنا التي أوهمت ما ذكره
محمولة على أحد أمرين أحدهما ما ذكرناه من أنه لا شيء يبقى لها يجوز أن تمنع نفسها حتى تستوفيه
والأمر الآخر أن يكون المرأة ما قدرت لنفسها مع زوجها مهرا ودفع الزوج إليها شيئا قبضته
وتمكنت من الدخول فلا شيء لها بعد ذلك لأنها لو لم ترض بما قبضت لما تمكنت من الدخول فهذا هو
الوجه في المسألة **مسألة** ومما يظن انفراد الإمامية به القول بأنه
ليس للأب أن يزوج بنته البكر البالغة إلا بإذنها وأبو حنيفة يوافق في ذلك وقال مالك والشافعي
للأب أن يزوجها بغير إذنها وقال الليث بن سعد للأب أن يزوجها بغير رضاها إلا الأب وحده دون
الجد وغيره وقال الشافعي ويزوجها الجد أيضا بغير إذنها دليلنا الإجماع المتردد ومما يجوز أن يعارض

المخالفون به ما يروونه عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله لا تنكح اليتيمة الا باذنها فان
سكتت فهو اذنها وان أبت فلا جواز عليها والمراد باليتيمة هاهنا البكر البالغة لوقوع الاتفاق
على السكوت لا يكون اذنا من غيرها والصغيرة لا اعتبار باذنها فان قيل المراد باليتيمة في الخبر
التي لا اب لها فزوجها غير الاب قلنا لا تسمى الكبيرة يتيمة من حيث فقدت اباها لقوله عليه السلم
لا يتم بعد حلم وانما تسمى يتيمة لانفرادها عن الازواج قال الشاعران القبور تنكح الايامى النسوة الارامل
اللاتي ما لهن تنامي اي بعد البلوغ لانفرادهن عن الازواج وبعد فاذا كانت اليتيمة من لا اب
لها فمعنى ان لا تزوج من لا اب لها جدها بلا اذنها بموجب الخبر وقد اجاز الشافعي تزويج الجد لها
بغير اذنها اذا امتنع الخبر من ذلك في الجد مع في الاب لان احدا من الامة لم يفصل بين الامرين
وايضا ما روه عنه عليه السلم من قوله الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأمر في نفسها
اذنها صماتها مسألة ومما ظن انفراد الامامية به وهم فيه موافق القول بانه
لا حد لاقل الصداق وانه يجوز بالقليل والكثير والشافعي يقول بذلك وقال مالك وابو حنيفة اقل
الصداق ما يقطع فيه اليد والذي يقطع فيه اليد عند مالك ثلثة دراهم وعند ابي حنيفة عشرة
دراهم فان اصدقها اقل من عشرة دراهم كمل لها عشرة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند زفر
يسقط المسمى ويجب لها مهر المثل وقال النخعي اقل الصداق اربعون درهما وقال سعيد بن جبير
خمسون درهما دليلنا بعد اجماع الطائفة قوله تعالى واتوا النساء صدقاتهن نحلة وقوله عز وجل في موضع
آخر فآتوهن اجورهن والقليل يقع عليه الاسم كالكثير فيجب اجزاؤه ومما يعارضون به ما يروونه
عنه عليه السلم من استحل بدرهمين فقد استحل وقوله لا جناح على امرئ اصدق امرأة صداقا
قليلا كان او كثيرا مسألة ومما يجري مجرى المسألة المتقدمة قول الامامية انه
يجوز ان يكون المهر تعليم شيء من القرآن والشافعي يوافق في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون فيه
والحجة اجماع الطائفة وايضا فقد بينا ان الصداق يجوز ان يكون قليل المنفعة وكثيرها والتعليم
له قيمة فهو نفع ان قل وتعارضون بما يروونه من ان امرأة جاءت الى النبي صلى الله عليه وآله
فوهبت نفسها له فقال عليه السلم ما لي في النساء من حاجة فقام رجل من اصحابه فقال زوجنيها
يا رسول الله فقال عليه السلم امعك شيء فقال لا الا ان قال امعك شيء من القرآن فقال نعم
فقال عليه السلم زوجتكها بما معك من القرآن والمعنى لتعلمها شيئا مما معك من القرآن
فان قيل اراد زوجتك لفضيلتك بما معك من القرآن قلنا يبطل ذلك من وجهين احدهما
انه عليه السلم لم يطلب في الحال الشرف والفضيلة انما طلب ما يكون مهرا وكلامه عليه السلم
لا يليق الا بالمهر والآخر انه قال زوجتك بما معك وهذه الباء تقتضي البدل والعوض ولو اراد
الفضيلة لقال لما معك من القرآن مسألة ومما انفردت به الامامية انه لا يتجاوز
المهر خمسمائة درهم جيادا قيمتها خمسون دينارا فما زاد على ذلك رد الى هذه السنة وباقي الفقهاء

يخالفون في ذلك الحجة بعد اجماع الطائفة ان قولنا مهر يتبعه احكام شرعية وقد اجمعنا على
ان الاحكام الشرعية تتبع ما قلناه اذا وقع العقد عليه وما زاد عليه لا اجماع على انه يكون مهرا
ولا دليل شرعيا فيجب نفي الزيادة مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان
للرجل ان يجمع بين اكثر من اربع في عقد المتعة وانه لا حد في ذلك وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
والحجة فيه اجماع الطائفة ويبنى ذلك على القول باباحة المتعة فنقول كل من اباح نكاح المتعة
جوز الجمع بين اكثر من اربع في هذا النكاح فالتفرقة بين المسئلتين خلاف اجماع المسلمين ويمكن ان
يكون الوجه فيه ان نكاح الدوام يلزم فيه السكنى والنفقة ويشق التزام ذلك فيما لا حصر له
العدد فخص بعدد مخصوص ولا نفقة ولا سكنى للمتمتع بها فجاز ان لا ينحصر عددهن ويجمع في هذا
العقد مسألة ومما شنع به على الامامية ونسبت الى التفرد به وقد وافقها
فيه غيرها القول باباحة وطي النساء في غير فروجهن المعتادة للوطي والنساء مختلفون
في ذلك وحكى الطحاوي في كتاب الاختلاف عن مالك انه قال ما ادركت احدا اقتدى به في ديني
يشك في ان وطي المرأة في دبرها حلال ثم قرأ نساؤكم حرث لكم الآية وقال الطحاوي في
كتابه هذا حكى لنا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم انه سمع الشافعي يقول ما صح عن النبي صلى الله
عليه وآله في تحريمه ولا تحليله شيء والقياس انه حلال والحجة في اباحة ذلك اجماع الطائفة
وايضا قوله تعالى نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم ومعنى انى شئتم كيف شئتم
وفي اي موضع آثرتم ولا يجوز حمل لفظة انى هاهنا على الوقت لان لفظة انى تختص الاماكن
وقل ما تستعمل في الاوقات واللفظة المختصة بالوقت ايان شئت ولا فرق بين قولهم الق زيدا انى
كان واين كان في عموم الاماكن على انا لو سلمنا ان الوقت مراد بهذه اللفظة حملناها على الامرين معا
من الاوقات والاماكن فاما من ادعى ان المراد بذلك اباحة وطي المرأة من جهة دبرها في قبلها خلاف
ما تكرهه اليهود من ذلك فهو تخصيص لظاهر الكلام بغير دليل والظاهر متناول لما قالوه
ولما قلناه فاما الطعن على هذه الدلالة بان الحرث لا يكون الا بحيث النسل وقد سمى تعالى النساء
حرثا فيجب ان لا يكون الوطي حيث يكون النسل فليس بشيء لان النساء وان كن لنا حرثا فقد ابيح لنا
وطيهن بلا خلاف في غير موضع الحرث كالوطي دون الفرج وما اشبهه ولو كان ذكر الحرث يقتضي
ما ذكروه لنافى ان يقول انما نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم من قبل او دبر وقد
علمنا ان ذلك صحيح غير متناف ولا يمكن الاستدلال على اباحة ما ذكرناه بما تعلق به قوم فيها
من قوله تعالى أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من ازواجكم بل انتم قوم
عادون وقالوا لا يجوز ان يدعوا الى التعويض عن الذكران بالازواج الا وقد اباح منهن من الوطي
مثل ما يلتمس من الذكران وكذلك قالوا في قوله تعالى هؤلاء بناتي هن اطهر لكم وان القول
يقتضي ان يكون بانه المعنى المطلوب من الذكران ... في هذه القصة من الكلام لا يعتبر

مستغنون بذلك عنهم بإتيان الذكران من حيث لهم عنه عوض بوطء النساء، وإن كان في الفروج المعهودة لاشتراكهما في الاستمتاع واللذة، وقد يغني الشيء عن غيره وإن لم يشاركه في جميع صفاته إذا اشتركا في الأمر المقصود، ولو صرح بما قلناه حتى يقول: أتأتون الذكران من العالمين وتذرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم من الوطء في القبل لكان صحيحا لأنه عوض ويغني عما يلتمس من الذكران.

كتاب الطلاق

مسألة ومما انفردت به الإمامية القول: إن الطلاق لا يقع مشروطا وإن وجد شرطه، وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأوقعوا الطلاق عند وقوع شرطه الذي علقه المتلفظ به، والدليل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن تعليق الطلاق بالشرط غير مشروع في الشريعة في كيفية الطلاق، فيجب أن لا يتعلق به حكم الفرقة لأن الفرقة حكم شرعي والشرع هو الطريق إليه، وإذا انتفى عنه الدليل الشرعي انتفى الحكم الشرعي. فإن قيل: ما الدليل على أن الطلاق المشروط غير مشروع؟ قلنا: لا شبهة في أن الله تعالى ما شرع لمريد الطلاق أن يعلقه بشرط ربما حصل ذلك و ربما لم يحصل، وهو من شروعه وعقده على غرر، وكيف يشرع لقاصد إلى أمر فعل ما لا يطابق غرضه وما يجوز معه أن لا يحصل مراده، وإنما شرع له أن يتلفظ بالتطليقة الواحدة في الطهر الذي لا جماع فيه وأن يقول: أنت طالق، وهذا مما لا يخفى على متأمل، على أن ثبوت الزوجية متيقن لا ينتقل عنه إلى التحريم إلا بيقين، ولا يقين في الطلاق المشروط.

مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن شهادة عدلين شرط في وقوع الطلاق، ومتى فقد لم يقع الطلاق، وخالف باقي الفقهاء في ذلك، والحجة لنا بعد إجماع الطائفة قوله تعالى: يا أيها النبي إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأحصوا العدة واتقوا الله ربكم، إلى قوله: فإذا بلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوي عدل منكم، فأمر بالإشهاد، وظاهر الأمر في عرف الشرع يقتضي الوجوب، فليس لهم أن يحملوا ذلك هاهنا على الاستحباب، ولا يحملوا قوله تعالى: وأشهدوا من أن يكون راجعا إلى الطلاق، كأنه قال: إذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وأشهدوا، أو أن يكون راجعا إلى الفرقة أو إلى الرجعة التي عبر تعالى عنها بالإمساك، ولا يجوز أن يرجع ذلك إلى الفرقة لأنها ليست هاهنا شيئا يوقع ويفعل، وإنما هو العدول عن الرجعة، وإنما يكون مفارقا لها بأن لا يراجعها فتبين بالطلاق السابق، على أن أحدا لا يوجب في هذه الفرقة الشهادة، وظاهر الأمر يقتضي الوجوب، ولا يجوز أن يرجع الأمر بالشهادة إلى الرجعة لأن أحدا لا يوجب فيها الإشهاد، وإنما هو مستحب فيها، فثبت أن الأمر بالإشهاد راجع إلى الطلاق. فإن قيل: كيف يرجع إلى الطلاق مع بعد ما بينهما؟ قلنا: إذا لم يلق إلا بالطلاق وجب عوده إليه مع بعده وقربه. فإن قيل: أي فرق بينكم في حملكم هذا الشرط على الطلاق وهو بعيد عنه في اللفظ، وذلك مجاز وعدول عن الحقيقة، وبيننا إذا حملنا الأمر بالإشهاد هاهنا على الاستحباب ليعود إلى الرجعة القريبة منه في ترتيب الكلام؟ قلنا: حمل ما ظاهره الوجوب على الاستحباب خروج عن عرف الشرع بلا دليل، ورد الشرط إلى ما بعد عنه إذا لم يلق بما قرب ليس بعدول عن حقيقة ولا استعمال توسع وتجوز، والقرآن والخطاب كله مملوء من ذلك، قال الله تعالى: إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه، والتسبيح وهو متأخر في اللفظ لا يليق إلا بالله تعالى دون رسوله عليه السلام.

مسألة ومما انفردت الإمامية به أن الطلاق لا يقع إلا بلفظ واحد وهو قوله: أنت طالق، ولا يقع بفارقتك وسرحتك، ولا باعتدي وحبلك على غاربك وخلية وبرية وبتلة وبتة، وكل لفظ عدا ما ذكرناه. واختلف الفقهاء في ألفاظ الطلاق، فقال أبو حنيفة: لفظ الطلاق الصريح ما تضمن الطلاق خاصة والباقي كنايات، ثم يقع الطلاق مع النية. وقال الشافعي: صريح الطلاق ثلاثة ألفاظ: الطلاق والفراق والسراح، وباقي الألفاظ كنايات لا يقع الطلاق بها إلا مع مقارنة النية لها، ويقع مع ذلك ما ينويه، وقسم الكنايات إلى قسمين: ظاهرة نحو قوله: خلية وبرية وبتة وبائن وبتلة وحرام، والكنايات الباطنة نحو قوله: اعتدي واستبرئي رحمك وتقنعي وحبلك على غاربك. وقال مالك: الكنايات الظاهرة إذا لم ينو بها شيئا وقع الطلاق الثلاث، فإن نوى واحدة أو اثنتين، فإن كانت المرأة غير مدخول بها كان على ما نواه، وإن كانت مدخولا بها وقعت الثلاث على كل حال. وأما الكنايات الباطنة فقال في كلمتين منها وهو قوله: اعتدي واستبرئي رحمك، إن لم ينو بهما شيئا وقعت تطليقة رجعية، وإن نوى شيئا كان على ما نواه. ومالك يجعل الكنايات الظاهرة وهاتين الكلمتين من صريح الطلاق. الحجة لما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن الطلاق يتبعه حكم شرعي لا يثبت إلا بأدلة الشرع، والخلاف في وقوعه باللفظة التي ذكرناها، وما عداها من الألفاظ لم يقم دليل على وقوعه بها، فيجب نفي وقوعه، لأن الحكم الشرعي لا بد من نفيه إذا انتفى الطريق إليه. و مضافات ألفاظ القرآن كلها واردة بلفظ الطلاق مثل قوله تعالى: يا أيها النبي إذا طلقتم النساء، وما أشبه ذلك، وطلقتم مشتق من لفظ الطلاق دون غيره من الألفاظ، فينبغي أن لا يتعلق الحكم إلا بهذه اللفظة. فإن قيل: معنى طلقتم فارقتم، والفراق قد يكون بألفاظ مختلفة. قلنا: هذا خلاف الظاهر، لأن لفظة طلقتم مشتق من حروف فيه طاء ولام وقاف، كما أن لفظ ضرب مشتق من حروف فيه ضاد وراء وباء، ومن فعل ما فيه معنى الضرب لا يقال ضرب، وكذلك لا يقال لمن فعل ما فيه معنى الطلاق طلق. فإن قيل: لفظة الطلاق شرعية. قلنا: معاذ الله، هذه لفظة لغوية معروفة في خطاب أهل اللغة، وإنما يتبعها أحكام شرعية لا تعرف في اللغة.

مسألة ومما انفردت الإمامية به اعتبارهم في اللفظ بالطلاق النية

ان المتلفظ به للطلاق اذا لم ينو الطلاق بعينه فلا حكم في الشريعة لكلامه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويذهبون الى ان الفاظ الطلاق الصريحة لا تفتقر الى النية وانما تفتقر الى النية كنايات الطلاق والحجة لنا بعد اجماع الطائفة ان الفرقة الواقعة بين الزوجين حكم شرعي ولا تثبت الاحكام الشرعية الا بادلة شرعية وقد علمنا انه اذا تلفظ بالطلاق ونواه فان الفرقة الشرعية تحصل بلا خلاف بين الامة وليس كذلك اذا لم ينوه ولا دليل من اجماع ولا غيره يقتضي حصول الفرقة من غير فان ذكروا في ذلك اخبارا يروونها فكلها اخبار احاد لا توجب علما ولا عملا وهي معارضة باخبار نرويها الشيعة تتضمن ان الطلاق بغير نية لا حكم له ولا تاثير ومما يمكن ان يعارضوا به ما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله الاعمال بالنيات وانما الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى والمراد ان الاحكام انما تثبت للاعمال في الشريعة بالنيات لان من المعلوم ان النيات لا تدخل العمل في ان يكون عملا واذا كانت الفرقة بين الزوجين من احكام الطلاق الصحيح وقد نفى النبي صلى الله عليه وآله الاحكام الشرعية عما لم تصاحبه النية من الاعمال وجب ان لا يقع طلاق لا نية معه ويمكن على هذه الطريقة نعلم ان طلاق المكره لا يقع لان الشافعي ومالكا والاوزاعي يوافقونا في انه لا يقع وانما يخالف فيه ابو حنيفة واصحابه لانا اذا كنا قد دللنا على ان الطلاق يفتقر الى النية والاختيار والمكره لا نية له في الطلاق وانما اكره على لفظه فيجب ان لا يقع طلاقه ويمكن ان يعارضوا ايضا على المكره بما يروونه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد انما المراد لا محالة احكام هذه الامور المتعلقة بها فان قيل المراد به رفع الاثم قلنا نحمله على الامرين لانه لا تنافي بينهما وايضا ما رووه عن عائشة من ان النبي عليه السلام قال لا طلاق ولا عتاق في اغلاق وفسر ابو عبيد القاسم بن سلام الاغلاق هاهنا الاكراه ومثل ما ذكرناه ايضا نعلم ان طلاق السكران غير واقع وقد وافقنا في ذلك ربيعة والليث ابن سعد وداود وخالفنا باقي الفقهاء وقالوا ان طلاق السكران يقع وانما قلنا انه لا يقع لما دللنا عليه من تناول السكران لان السكران لا قصد له ولا اختيار وقد بينا ان الطلاق يفتقر الى الايثار والاختيار وعلى مثل ما ذكرناه نعتمد في ان طلاق الغضبان الذي لا يملك اختياره لا يقع وان خالفنا باقي الفقهاء في ذلك فان استدلوا بما يروونه عنه عليه السلام من قوله ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق والعتاق والهزل ما لا نية فيه وقد جعله النبي عليه السلام في الطلاق مثل الجد قلنا هذا ايضا خبر واحد وقد دللنا على ان اخبار الاحاد لا يعمل بها في الشريعة ثم نقول اذا سلمناه ان الهزل ليس هو الذي لا يقصد ولا يعتمد ولا نية لصاحبه وانما هو الفعل الذي ليس الغرض فيه صحيحا موافقا للحكمة فان اللاعب بالشطرنج وما جرى مجراها ليس انه لا يعتمد ذلك وان كان ناويا قاصدا من حيث كان غرضه غير حكمي فكانه اراد ان الطلق وعرضه بالطلاق الذي تصدره ونواه اصحال صاحبها لازم من لانجبار رضاه ومه فان الطلاق يقع ويكون في حكم الجد في الوقوع واللزوم وان كان هزلا من حيث فقد الغرض الحكمي فان قيل يجب اذا سمعنا متلفظا بالطلاق على الشرائط التي تعتبرونها اذا ادعى انه لم ينو الطلاق ان نصدقه قلنا كذلك نقول فان كان صادقا فيما قال فلا تبعة عليه وان كان كاذبا في نفي النية فقد اثم وخرج وعلى الظاهر انه لم يطلق كما لو طلق سرا من كل احد لم يوقف على حاله سواء فانه يكون مطلقا فيما بينه وبين الله تعالى وعلى الظاهر غير مطلق فان قيل فما تقولون فيمن تلفظ بالطلاق ثم مات ولم يبين هل نوى ام لم ينو قلنا اذا سمعنا تلفظه بالطلاق ولا امارة تنفي الاختيار فالظاهر انه وقع عن ايثار ونية وانما نخرج عن هذا الظاهر اذا قال لنا ما نويت الطلاق وانكر النية ودفعها فاما اذا مات عقيب القول فهو مطلق على الظاهر محكوم عليه في الشريعة بالفرقة

مسألة

ومما انفردت به الامامية القول بان الطلاق في الحيض لا يقع وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا الى وقوعه الا ابن علية فانه روي عنه ان الطلاق في الحيض لا يقع والحجة لنا بعد اجماع الطائفة انه لا خلاف في ان الطلاق في الحيض بدعة ومعصية وان اختلف في وقوعه ولان الله تعالى قال فطلقوهن لعدتهن وفسر ذلك بالطهر الذي لا جماع فيه واذا ثبت ان الطلاق في الحيض بدعة ومخالف لما امر الله تعالى بايقاع الطلاق عليه ثبت انه لا يقع لانا قد بينا ان النهي بالعرف الشرعي يقتضي الفساد وعدم الاجزاء وايضا فان الطلاق حكم شرعي بغير شبهة ولا سبيل الى اثبات الاحكام الشرعية الا بادلة شرعية وقد ثبت باجماع انه اذا طلق في طهر مع باقي الشرائط وقعت الفرقة ولم يثبت مثل ذلك في الطلاق في الحيض فيجب نفي وقوعه ويمكن ان يورد عليهم على سبيل المعارضة ما يروونه من ان ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فسأل عمر النبي صلى الله عليه وآله عن ذلك فردها عليه ولم يرها شيئا وهذا صريح في عدم وقوعه وتاثيره فان قالوا المراد به انه لم يرها اثما ولم يرها طلاقا بائنا قلنا الظاهر من لفظة شيء مع النفي عدم التاثير في الاحكام كلها ولو اراد ما ذكرتم لعدل عن هذه العبارة الى ان يقول لم يرها اثما او بائنا على انا نحمل ذلك على ما قلتم وقلنا لان اللفظ اذا احتمل الكل حمل على جميعه ويعارض ايضا بما يروونه من ان ابن عمر طلق امرأته وهي حائض فقال النبي عليه السلام لعمر ابيه مره فليراجعها ثم ليدعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ليطلقها ان شاء وامر النبي عليه السلام ظاهره الوجوب واذا امره بالمراجعة واوجبها دل على ان الطلاق لم يقع فان قيل اذا كان الطلاق في الحيض لا يقع فاي معنى لقوله مره فليراجعها والرجعة لا تكون الا بعد طلاق سبق قلنا معنى فليراجعها اي يردها الى منزله لانها لما طلقها كان قد اخرجها او اعتزلها لما طلقها في الحيض وظن ان طلاقه واقع فاخبره النبي عليه السلام ان قوله غير مؤثر وان الطلاق

لم يقع وأمره بالعود إلى ما كان عليه وقد يقول أحدنا لمن لفظ بما ظن أنه طلاق واقع وليس هو على
الحقيقة كذلك ردها وخذها إليك وراجعها ولا تفارقها وليس هنا طلاق واقع فإن قيل
أي فرق بين قولكم ظاهر قوله فليراجعها الذي لا يفيد إلا الرجعة بعد الطلاق وبين تركنا
ظاهر الإيجاب في قوله مره فليراجعها وحملنا ذلك على الاستحباب ليسلم ظاهر لفظ الرجعة
قلنا الفرق بين الأمرين أن ظاهر الأمر في الشريعة الوجوب وحمله على غيره مجاز وليس
ظاهر لفظه رجوع يقتضي وقوع الطلاق قبلها لأنا قد بينا أنه قد يقال لمن لم يطلق وأخرج
امرأته واعتزلها ظاناً أنه طلق ردها وراجعها وأعدها وذلك حقيقة غير مجاز **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع وباقي الفقهاء يخالفون
في ذلك وقد روي أن ابن عباس وطاووساً يذهبان إلى ما تقوله الإمامية وحكى الطحاوي في كتاب
الاختلاف أن الحجاج بن أرطاة كان يقول ليس الطلاق الثلاث بشيء وحكي في هذا الكتاب
عن محمد بن إسحاق أن الطلاق الثلاث يرد إلى واحدة دليلنا بعد الإجماع المتردد أن يدل على
أن المشروع في الطلاق إيقاعه متفرقاً وقد وافقنا مالك وأبو حنيفة على أن الطلاق الثلاث
في الحال الواحدة محرم مخالف للسنة إلا أنهما يذهبان مع ذلك إلى وقوعه وذهب الشافعي
إلى أن الطلاق الثلاث في الحال الواحدة غير محرم والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه قوله
تعالى الطلاق مرتان ولم يرد بذلك الخبر لأنه لو أراده لكان كذباً وإنما أراد الأمر فكأنه
قال طلقوا مرتين وجرى مجرى قوله تعالى ومن دخله كان آمناً والمراد يجب أن تؤمنوه والمرتان
لا تكونان إلا واحدة بعد أخرى ومن جمع الطلاق في كلمة واحدة لا يكون مطلقاً مرتين كما أن من
أعطى درهمين دفعة واحدة لم يعطهما مرتين فإن قيل العدد إذا ذكر عقيب الاسم
لم يقتض التفريق مثاله إذا قال له علي مائة درهم مرتان وإذا ذكر العدد عقيب فعل
اقتضى التفريق مثاله ادخل الدار مرتين أو ضربت مرتين والعدد في الآية عقيب اسم لا فعل
قلنا قد بينا أن قوله تعالى الطلاق مرتان معناه طلقوا مرتين والعدد مذكور عقيب
فعل لا اسم فإن قيل إذا ثبت وجوب تفريق الطلاق فلا فرق بين أن يكون في طهر واحد
أو طهرين وأنتم لا تجيزون تفريقه في طهر واحد قلنا إذا ثبت وجوب التفريق فكل
من أوجبه يذهب إلى أنه لا يكون إلا في طهرين فإن قيل فإذا كان الثلاث لا يقع فأي
معنى لقوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً وإنما المراد إنك إذا خالفت
السنة في الطلاق وجمعت بين الثلاث وتعديت ما حده الله لم تأمن أن تتوق نفسك
إلى المراجعة ولا تتمكن منها قلنا قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً
مجمل غير مبين فمن أين لكم أنه أراد ما ذكرتم والظاهر غير دال على ما هو الأمر الذي يحدثه
الله تعالى والأشبه بالظاهر أن يكون ذلك الأمر الذي يحدثه الله تعالى متعلقاً بتعدي حدود الله

لأنه تعالى قال تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه لا تدري
لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً والأشبه أن يكون المراد لا تدري ما يحدثه الله تعالى من عقاب
يعجله في الدنيا على تعدي حدوده وهذا أشبه مما ذكروه وأقل الأحوال أن يكون الكلام
محتملاً فسقط تعلقهم وقد قيل إن قوله تعالى لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً
متعلق بالنهي عن إخراجهن من بيوتهن لئلا يبدو له في المراجعة وهذا أيضاً مما يحتمله الكلام
فمن أين لهم أن المراد ما ذكروه وقد تعلقوا في أن الطلاق الثلاث في حالة واحدة ليس ببدعة
بما رواه سهل بن سعد الساعدي قال لاعن رسول الله صلى الله عليه وآله بين العجلاني و
زوجته فلما تلاعنا قال الزوج ظلمتها إن أمسكتها فقد كذبت عليها هي طالق ثلاثاً فقال النبي عليه السلام
لا سبيل لك عليها وموضع الاستدلال منه أن العجلاني كان قد طلق في وقت لم يكن له أن يطلق
فيه فطلق ثلاثاً فبين له النبي عليه السلام حكم الوقت وأنه ليس له أن يطلق فيه ولم يبين [illegible] حكم العدد
ولو كان حكم العدد محرماً وبدعة لبينه والجواب أنه لا دلالة للشافعي في هذا الخبر
لأن الفرقة بلعان الزوج قد كانت وقعت عنده وإنما لفظ بالطلاق الثلاث بعد ما بانت منه
فلم يكن لقوله حكم فإن قال فإلا أنكر النبي عليه السلام على العجلاني التلفظ بالثلاث في وقت واحد
قلنا فإلا أنكر النبي عليه السلام عليه اعتقاده أن طلاقه يؤثر بعد اللعان العذر في ترك
إنكار هذا هو العذر في ترك إنكار ذاك على أن خبر العجلاني وما أشبهه من الأخبار خبر واحد
وقد بينا أن أخبار الآحاد لا توجب علماً ولا عملاً وهو معارض بأخبار كثيرة تتضمن أن إيقاع
التطليقات الثلاث في الحال الواحدة بدعة وخلاف السنة فإن احتج من يذهب إلى أن الطلاق
الثلاث يقع وإن كان بدعة بما روي عن حديث ابن عمر من أنه قال للنبي عليه السلام أرأيت لو طلقتها
ثلاثاً فقال إذاً عصيت ربك وبانت منك امرأتك فالذي يبطل ذلك أنه لا تصريح في قوله أرأيت
لو طلقتها ثلاثاً بأني كنت أفعل ذلك بكلمة واحدة وحالة واحدة ويجوز أن يكون عنى أني لو طلقتها
ثلاثاً في ثلاثة أطهار تخللها المراجعة ولا شبهة في أن من طلق امرأته ثلاثاً في ثلاثة أطهار
يسمى مطلقاً ثلاثاً فإذا قيل لا قائل على هذا الوجه في قوله عليه السلام إذا عصيت ربك وبانت
منك امرأتك قلنا يحتمل ذكر المعصية أمرين أحدهما أن يكون النبي عليه السلام كان يعلم
من زوجة ابن عمر خيراً أو براً يقتضيان المعصية بفراقها والأمر الآخر أنه مكروه للزوج
أن يخرج نفسه من التمكن من مراجعة المرأة لأنه لا يدري كيف يتقلب قلبه وربما دعته الدواعي
القوية إلى مراجعتها فإذا أخرج أمرها من يده ربما أثم بالمعصية ومن أبان زوجته بالتطليقات
الثلاث في الأطهار الثلاثة والمراجعة في خلال ذلك فهو محرم لها على نفسه حتى تنكح
زوجاً غيره ووجه كراهيته ذلك له ما ذكرناه وجواب ثان يخصنا ويبطل الخبر وهو
أن يحمل قوله عليه السلام بانت زوجتك على أنها إذا خرجت من العدة بانت لأن المطلق ثلاثاً

أو طلقها واحدة يقع منه تطليقة واحدة على الصحيح ومن هاهنا إذا طلقها بكلمة واحدة ثلثا وخرجت
من العدة بانت منه وإنما خصصنا ذلك لأنها بدعة بالجمع بين التطليقات الثلث في الحالة الواحدة فإن تعلقوا
بما يروونه من أن عبد الرحمن طلق امرأته تماضر ثلثا فجوابهم أنه يجوز أن يكون طلقها في أطهار
ثلثة مع مراجعة تخللت وليس ظاهر الخبر أنه طلقها بلفظ واحد وحالة واحدة وهذه الطريقة
التي سلكناها يمكن أن تعتمد في جميع أخبارهم التي يتعلقون بها مما يتضمن وقوع طلاق ثلث فقد فتحنا
طرق الكلام على ذلك كله وبيناه فلا معنى للتطويل بذكر جميع الأخبار على أن أخبارهم معارضة
بأخبار موجودة في رواياتهم وكتبهم تقتضي أن الطلاق الثلث لا يقع منها ما رواه ابن سيرين أنه
قال حدثني من لا أتهم أن ابن عمر طلق امرأته ثلثا وهي حائض فأمره النبي عليه السلم بأن يراجعها
وما رواه الحسن قال أتى عمر برجل قد طلق امرأته ثلثا بفم واحد فردها عليه ثم أتي بعد ذلك
برجل آخر طلق امرأته ثلثا بفم واحد فأبانها منه فقيل له إنك بالأمس رددتها عليه فقال خشيت أن
يتتابع فيه السكران والغيران وروي عن ابن عباس أنه كان يقول إن الطلاق كان على عهد رسول الله
صلى الله عليه وآله وعهد أبي بكر وصدر من إمارة عمر طلاق الثلث واحدة ثم جعلها عمر بعد ذلك
ثلثا وروى عكرمة عن ابن عباس قال طلق ركانة بن عبد يزيد امرأته ثلثا في مجلس واحد فحزن
عليها حزنا شديدا فسأله رسول الله صلى الله عليه وآله كيف طلقتها فقال طلقتها ثلثا فقال في مجلس
واحد قال نعم قال عليه السلم إنما تلك واحدة فارجعها إن شئت قال فرجعها والأخبار المعارضة
لأخبارهم أكثر من أن تحصى

مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن الطلاق
بعد الطلاق وإن كان في طهرين أو طهر واحد لا يقع إلا بعد تخلل المراجعة وخالف جميع الفقهاء كلهم فيها
يقولون في ذلك لأن أبا حنيفة إن جعل ذلك بدعة فإنه يذهب إلى وقوعه ولزومه والحجة فإنما بعد
إجماع الطائفة أنا قد دللنا على أن إيقاع الطلاق بعد الطلاق من غير مراجعة بدعة وخلاف السنة
وقد سلف الخبر في الشرع بتبعه الفساد ونفي الأحكام الشرعية وأيضا فإن من طلق على
الترتيب الذي ذكرناه وقع طلاقه وإنما من أتبع الطلاق الطلاق من غير مراجعة فلا إجماع عليه
ولا دليل على وقوع طلاقه فيجب ألا نحكم بتبعه فإن قيل كيف تذهبون إلى أن المطلق ثلثا
بلفظ واحد يقع من طلاقه واحدة وهو مبتدع مخالف للسنة وعندكم أن البدعة لا يلحقها حكم
شرعي قلنا إنما المبتدع من جمع بين الثلث في ضمن قوله ثلثا إلى قوله أنت طالق فالغينا من كلامه
ما فيه خلاف السنة وهو قوله ثلثا وأسقطنا حكمه وأوجبنا وقوع تطليقة واحدة لأنه بقوله أنت
طالق مطلق بلفظ الطلاق المشروع فيه فيجب إذا تكاملت باقي الشرائط أن تقع واحدة وجرى
ذلك مجرى أن يقول أنت طالق ويتبع ذلك بلفظ لا تأثير له مثل قوله وقام زيد ودخلت الدار وقد
علمنا أنه لو أتبع ذلك بشيء مما ذكرناه لم تخرج لفظه بالطلاق من أن تؤثر وأوقعنا الآن تبعة بهذا الباب
لا حكم له فإذا قيل لم يسن له أن يقول لها أنت طالق ثم يقول ثلثا فيجب أن لا يقع طلاقه قلنا

ولم يسن له أن يقول لها أنت طالق ثم يشتمها ومع ذلك لو فعل خالف السنة ووقع طلاقه لأنا قد
بينا أنه ما خالف السنة فيما وقع به الطلاق وإنما خالفها في غيره ومما ألغوا بأمر يعود إلى الطلاق باللفظ
الأول كما لو خولفت به السنة

مسألة ومما انفردت به الإمامية قولهم إن الطلاق
لا يقع إلا بالتعيين والتمييز فإذا قال الرجل لأربع نسوة إحداكن طالق فكلامه لغو لا حكم له في
الشريعة وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري وعثمان البتي والليث إذا أبهم في واحدة بعينها لحين
قال فإنه يختار أيتهن شاء فيوقع الطلاق عليها والباقيات نساؤه وقال مالك إذا أبهم في واحدة
بعينها طلق عليه جميع نسائه وقال الشافعي إذا قال لامرأتيه إحداكما طالق ثلثا منع منهما حتى
يعين فإن قال لم أرد هذه كان إقرارا منه بالأخرى والحجة لنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع
المتكرر وأيضا فإن الطلاق حكم شرعي وقد ثبت وقوعه ولزومه مع التعيين ولا دليل على
وقوعه مع الجهالة فيجب نفي وقوعه وأيضا فلا خلاف في أن المشروع في الطلاق قصد المطلقة
والإشارة إليها بعينها ورفع الجهالة عنها وإذا لم يفعل ذلك فقد تعدى المشروع وقد بينا
أن الفساد تابع لما خالف الشرع ومذهب مالك أبعد من مذهب الجماعة لأنه إنما طلق واحدة وإن
كانت لا بعينها فكيف يطلق عليه جميع نسائه وقول غيره من الفقهاء في هذه المسألة أقرب إلى الصواب

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن تعليق الطلاق بجزء من أجزاء المرأة أي جزء
كان لا يقع به طلاق وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه إلا زفر إذا أطلق
الطلاق بما يعبر به عن جملة البدن مثل الرأس والجسد والبدن أو عن جزء شائع مثل نصف
أو ثلث وقع الطلاق ولا يقع بما عدا ذلك وقال الشافعي إذا علقه بكل بعض مثل يدها أو شعرها
بيدك أو رجلك أو شعرك أو غير ذلك من الأبعاض وقع الطلاق ووافقه على ذلك ابن أبي ليلى وزفر
ومالك والليث وابن حي دليلنا على ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن تعليق الطلاق ببعضها
ليس من ألفاظ المشروع في الطلاق فيجب ألا يقع وأيضا فإن الطلاق حكم شرعي وقد ثبت أنه
إذا علقه بها وكملت الشرائط وقع ولم يثبت أنه إذا علقه ببعضها وقع والحكم الشرعي يجب
نفيه بانتفاء دليل شرعي عليه ومما يمكن أن يستدل به قوله تعالى يا أيها النبي إذا طلقتم
النساء فجعل الطلاق واقعا بما يتناوله اسم النساء واليد والرجل لا يتناولهما هذا الاسم
بغير شبهة وفرق أبي حنيفة بين الرقبة والرأس والفرج وبين اليد والرجل لأنهم يقولون
عنده كذا وكذا رأسا من العبيد والإماء وكذا وكذا رقبة وكذا وكذا فرجا غير صحيح لأن
جميع ما ذكروه مجاز واستعارة وكلامنا على الحقائق ولأن اليد قد يعبر بها أيضا عن جميع
البدن لأنهم رووا عن النبي عليه السلم أنه قال على اليد ما أخذت حتى ترد والمراد به الجملة
وقال الله تعالى تبت يدا أبي لهب وتب وقال فبما كسبت أيديكم والمراد الجملة دون البعض

كتاب الظهار

مسألة

ومما انفردت به الإمامية القول بأن الظهار لا يثبت حكمه إلا مع القصد والنية وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يعتبروا النية فيه ومنع الليث بن سعد والمزني وداود من وقوع ظهار السكران وأجازه
باقي الفقهاء وكل شيء احتججنا به في أن النية معتبرة في الطلاق فهو حجة ها هنا فلا معنى لإعادته
مسألة ومما انفردت به الإمامية أن الظهار لا يقع إلا على طهر لا جماع فيه بمحضر
من شاهدين فمتى اختل شرط مما ذكرناه لم يقع ظهار وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا بعد
إجماع الطائفة أن الظهار حكم شرعي وإنما يثبت في الموضع الذي يدل الشرع على ثبوته
فيه وإذا وقع مقارناً للشروط التي ذكرناها فلا خلاف بين الأمة في لزوم حكمه وليس كذلك إذا اختل
بعض هذه الشروط لأنه لا دليل شرعي على لزومه مع فقد الشروط التي اعتبرناها فيجب نفي وقوعه
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن الظهار لا يقع بيمين ولا مشروطاً
بأي شرط كان وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا في هذه المسألة الحجة في المسألة التي
تقدمتها بلا فصل فلا معنى للتكرار مسألة ومما انفردت به الإمامية القول
بأن الظهار لا يثبت حكمه مع الجهالة ولا بد فيه من التعيين والتمييز إما بالإشارة أو التسمية
فمن قال لنسائه إحداكن علي كظهر أمي لا حكم لقوله وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة
لنا بعد الإجماع المتردد أن الظهار حكم شرعي وقد ثبت بالاتفاق أنه يقع مع التعيين ولم
يثبت أنه واقع مع الجهالة مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن الظهار
لا يقع إلا بلفظة الظهر ولا يقوم مقامها تعليقه بجزء من أجزاء الأم أو عضو منها أي عضو كان وخالف
باقي الفقهاء فقال أبو حنيفة وأصحابه إذا قال أنت علي كيد أمي أو كرأسها وذكر شيئاً يحل له النظر
إليه منها لم يكن مظاهراً وإن قال كبطنها أو فخذها وما أشبه ذلك كان مظاهراً لأنه لا يجري مجرى
الظهر في أنه لا يحل له النظر إليه وقال ابن القاسم قياس قول مالك أنه يكون مظاهراً بكل شيء من الأم
وقال الثوري والشافعي إذا قال أنت علي كرأس أمي أو كيدها فهو مظاهر لأن التلذذ بذلك
منها محرم عليه والحجة لنا بعد إجماع الطائفة ما تقدم من أن الظهار حكم شرعي وقد ثبت
وقوعه ولزومه إذا علق بالظهر ولم يثبت ذلك في باقي الأعضاء وأيضاً فإن الظهار مشتق من لفظة
الظهر فإذا علق باليد وما أشبهها بطل الاسم المشتق من الظهر ولم يجز إجراؤه فإذا قيل اليد
في معنى الظهر قلنا الاتفاق في معنى التحريم لا يوجب أن يكون اليد ظهراً والاسم مشتق من الظهر
دون غيره مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن من ظاهر ثم جامع
قبل أن يكفر لزمته كفارتان وقد وافق الإمامية في ذلك الزهري وقتادة وخالف باقي الفقهاء
وأوجبوا الكفارة واحدة دليلنا الإجماع المتردد واعتبار اليقين ببراءة الذمة فإن ذلك لا يحصل
إلا مع الكفارتين دون الواحدة فإن قيل إذا كانت الكفارة إنما تلزم بالعود وهو استباحة كما
[illegible] المقام على استباحة التمتع بها دون الجماع بدلالة قوله من قبل أن يتماسا فالعود

يلزم كفارة واحدة والجماع لا يوجب كفارة أخرى قلنا الواجب بحكم الظهار إذا وقع العود
الكفارة فإذا جامع قبل أن يكفر لا يمتنع أن يلزمه كفارة أخرى عقوبة

كتاب الإيلاء

ومما انفردت به الإمامية القول بأن الإيلاء لا يكون إلا باسم الله تعالى دون غيره ولو قال
إن قربتك فعلي صوم أو صلاة ما كان مولياً وقال أبو حنيفة وأبو يوسف إذا قال إن
قربتك فلله علي صلاة لا يكون مولياً وقال زفر ومحمد ومالك وابن حي والشافعي هو مول
وإذا قال لله علي صوم كان مولياً في قولهم جميعاً والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أن الإيلاء
يتعلق بحكم شرعي وقد علمنا تعلقه في الموضع الذي يتفق عليه ولم يدل دليل على ثبوت
حكمه في موضع الخلاف فيجب نفي ثبوته مسألة ومما انفردت الإمامية به أن
الإيلاء لا يقع في حال الغضب الذي لا يضبط الإنسان معه نفسه ولا مع الإكراه ولا بد فيه
من القصد وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا ما تقدم في كتاب الطلاق وأنه لا يقع
مع الغضب والإكراه مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به أن من حلف ألا يقرب
زوجته وهي مرضع خوفاً من أن تحمل فينقطع لبنها فيضر ذلك بولدها لا يكون مولياً وخالف
في ذلك باقي الفقهاء وروي عن الأوزاعي موافقة الإمامية وقال مالك لا يكون مولياً إلا إذا
أراد صلاح ولده ولم يرد بالامتناع من الجماع الإضرار بالمرأة والحجة لنا بعد إجماع الطائفة
أن انعقاد الإيلاء حكم شرعي وقد ثبت انعقاده في موضع الاتفاق ولم يثبت في موضع
الخلاف وانعقاده حكم شرعي فيجب نفيه بنفي الدليل الشرعي فإن احتجوا بعموم قوله
تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فالجواب أن العموم يخص
بالدليل وبعد فلا بد يقتضي وجوب التربص على الأزواج ونحن نمنع من كونهم فإن المرضعة
لا أقربك في الرضاع مولياً فالاسم لا يتناوله فإن قيل هذا يوجب ألا ينعقد الإيلاء
في مصلحة للرجل لزوجته أو لولده على كل حال في غير الرضاع أيضاً قلنا كذلك
نقول وإليه نذهب مسائل اللعان ومما كانت الإمامية منفردة به فإن
جمهور الفقهاء على خلافه القول بأن الرجل إذا قال لامرأته يا زانية وما جرى مجرى
ذلك لا يوجب اللعان بينهما وإنما يكون قاذفاً والذي يوجب اللعان أن يقول رأيتك
تزنين ويضيف الفاحشة منها إلى مشاهدته أو ينفي ولداً أو حملاً ووافق مالك في اللعن
في هذه الجملة والحجة لنا إجماع الطائفة وأيضاً فإن اللعان يتعلق به أحكام شرعية
فالطريق إلى إثباته ما توجبه أدلة الشرع وقد ثبت في الموضع الذي ذكرناه بالاتفاق
أنه يوجب اللعان ولم يثبت ذلك فيما عداه فيجب نفي إيجابه اللعان مسألة
ومما انفردت الإمامية به أن من قذف امرأته وهي خرساء أو صماء لا تسمع شيئاً فرق

منهما وأقيم عليه الحد ولم يحل له أبدا ولا لعان بينهما وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه
إذا قذف الأخرس امرأته لم يحد ولم يلاعن وقال الأوزاعي إذا قذف امرأته وهي خرساء
لحق به ولدها ولا حد عليه ولا لعان وقال مالك والشافعي يلاعن الأخرس إذا قذف امرأته
بالإشارة دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وإنما وجبت الفرقة والحد على الزوج
إذا قذف امرأته وهي خرساء لأن الذي يسقط الحد عن الزوج اللعان والملاعنة للخرساء
لا تصح وقول الأوزاعي أن الولد يلحق بمن قذف امرأته وهي خرساء صحيح لأن اللعان إذا لم
يصح ولا وقعت بينهما الفرقة من المرأة فالولد لاحق به وإنما نفينا الحد عنه تغليظا عليه لأنه قاذف ولم
يزل عنه الحد حكم اللعان فالحد لازم فيه. **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
القول بأن من لاعن زوجته وجحد ولدها ثم رجع بعد ذلك فأقر بالولد فإنه يضرب حد
المفتري ويورث الولد منه ولا يورث هو من ذلك الولد ويورث من هذا الولد إخوته من قبل
أمه ولا يورث منه إخوته من جهة أبيه ولست أعرف موافقا للإمامية من مخالفيها في هذه
المسألة والدليل على صحة هذا المذهب الإجماع المتردد وأيضا فإن الاحتياط فيه لأن إقراره
بالولد بعد نفيه يعلق الظن بأن القصد به الطمع في الميراث فإذا حرم الميراث كان ذلك صارفا
عن هذا القصد ومقتضيا أن إقراره بعد الجحود مع حرمان الميراث إنما هو لتحري الحق و
الصدق دون غيره

مسائل كتاب العدد وأكثر الحمل

مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به القول بأن الآيسة من النساء من الحيض إذا كانت في سن
من لا تحيض لا عدة عليها متى طلقت وكذلك من لم تبلغ المحيض إذا لم يكن مثلها من تحيض لا عدة
عليها وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ويوجبون العدة على الآيسة من المحيض وعلى التي لم
تبلغه على كل حال وعدة هؤلاء عندهم الأشهر وهذا المذهب ليس بمذهب لجميع الإمامية
وإن كان فيهم من يذهب إليه ويعول على أخبار آحاد في ذلك لا حجة فيها فليس بمذهب لجميع
الإمامية فيلحق بما أجمعوا عليه والذي أذهب أنا إليه أن على الآيسة من المحيض والتي لم
تبلغه العدة على كل حال من غير مراعاة الشرط الذي حكيناه عن أصحابنا والذي يدل
على صحة هذا المذهب قوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتهن
ثلاثة أشهر واللائي لم يحضن وهذا صريح في أن الآيسات من المحيض واللائي لم يبلغن
عدتهن الأشهر على كل حال لأن قوله تعالى واللائي لم يحضن معناه واللائي لم يحضن
كذلك. فإن قيل كيف تدعون أن الظاهر يقتضي إيجاب العدة على من ذكرتم على كل حال
وفي الآية شرط وهو قوله تعالى إن ارتبتم. قلنا أول ما نقوله أن الشرط المذكور في الآية
لا ينفع أصحابنا لأنه غير مطابق لما يشرطونه وإنما يكون نافعا لهم الشرط لو قال تعالى إن كان
مثلهن تحيض في الآيسات وفي اللائي لم يبلغن المحيض إذا كان مثلهن تحيض وإذا لم يقل تعالى ذلك

وقال إن ارتبتم وهو غير الشرط الذي يشرطه أصحابنا فلا منفعة لهم به وليس يخلو قوله تعالى
إن ارتبتم من أن يريد به ما قاله جمهور المفسرين وأهل العلم بالتأويل من أنه تعالى أراد به إن كنتم
مرتابين في عدة هؤلاء النساء وغير عالمين بمبلغها فقد روي ما يقوي ذلك من أن سبب نزول
هذه الآية هو ما ذكرناه من فقد العلم فروى مطرف عن عمرو بن سالم قال قال أبي بن كعب يا رسول
الله إن عددا من عدد النساء لم تذكر في الكتاب الصغار والكبار وأولات الأحمال فأنزل الله تعالى
واللائي يئسن من المحيض إلى قوله تعالى وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن فكان سبب نزول
هذه الآية الارتياب الذي ذكرناه ولا يجوز أن يكون الارتياب بأنها آيسة أو غير آيسة لأنه تعالى
قد قطع في الآية على اليأس من المحيض بقوله تعالى واللائي يئسن والمشكوك في حالها والمرتاب في أنها
تحيض أو لا تحيض لا تكون آيسة والمرجع في وقوع الحيض منها وارتفاعه إليها وهي المصدقة على
ما تخبر به فيه فإذا أخبرت بأن حيضها قد ارتفع قطع عليه ولا معنى للارتياب مع ذلك وإذا كان
الحيض المرجوع فيه إلى النساء ومعرفة الرجال به مبنية على أخبار النساء وكانت الريبة المذكورة
في الآية منصرفة إلى اليأس من الحيض وكان يجب أن يقول تعالى إن ارتبتن أو ارتبن لأن الحكم في ذلك يرجع
إلى النساء ويتعلق بهن فهن المخاطبات به كما قال تعالى إن ارتبتم فخاطب الرجال دون النساء علم
أن المراد هو الارتياب في العدة ومبلغها. فإن قيل ما أنكرتم أن يكون الارتياب ها هنا إنما
هو بمن تحيض أو لا تحيض ممن هو في سنها على ما يشترطه بعض أصحابكم. قلنا هذا يبطل بأنه لا ارتياب
في سن من تحيض مثلها من النساء أو لا تحيض لأن المرجع فيه إلى العادة ثم إذا كان الكلام مشروطا فالأولى
أن يتعلق الشرط بما لا اختلاف فيه دون ما فيه الخلاف وقد علمنا أن من شرط وجوب الإعلام بالشيء والاطلاع
عليه فقد العلم ووقوع الريب ممن يعلم بذلك ويطلع عليه فلا بد إذا من أن يكون ما علقنا عليه الشرط
وجعلنا الريبة واقعة فيه مرادا وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يتعلق الشرط بشيء آخر مما ذكروه
أو غيره لأن الكلام يستقل بتعلق الشرط بما ذكرناه أنه لا اختلاف فيه لا حاجة به بعد الاستقلال
إلى أمر آخر ألا ترى أنه لو استقل بنفسه لما جاز اشتراطه فكذلك إذا استقل مشروطا بشيء
لا خلاف فيه فلا يجب تجاوزه ولا تخطيه إلى غيره. **مسألة** ومما يظن أن الإمامية
مجمعة عليه ومنفردة به القول بأن عدة الحامل المطلقة أقرب الأجلين وتفسير ذلك أن
المطلقة إذا كانت حاملا ووضعت قبل مضي الأقراء الثلاثة فقد بانت بذلك وإن مضت الأقراء الثلاثة
قبل أن تضع حملها بانت بذلك أيضا وقد بينا في جواب المسائل الواردة من أهل الموصل الفقهية أنه
ما ذهب جميع أصحابنا إلى هذا المذهب ولا أجمع العلماء منا عليه وأكثر أصحابنا يفتي بخلافه ويذهب
إلى أن عدة من ذكرنا حالها وضعها للحمل وأن من ذهب إلى خلاف ما نصرناه إنما عول على خبر يرويه
زرارة عن أبي جعفر عليه السلام وقد بينا أنه ليس بحجة توجب العلم وسلمنا صحة ذلك وبينا وكلنا
واستوفينا ها هنا كثيرا من الكلام ما لا طائل في إعادته ها هنا وفي الجملة فإذا كانت هذه المسألة مما أجمع

أجمعنا عليها ونخالف غيرنا فيها فهي خارجة عما أثبتنا هذا الكتاب عليه فإن قيل فما حجتكم على
أن الحامل على أن عدة المطلقة إذا كانت حاملا هي وضعها الحمل دون الأقراء فإن احتجاجكم بقوله تعالى
وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن عورضتم بعموم قوله تعالى والمطلقات يتربصن بأنفسهن
ثلاثة قروء والجواب عن ذلك أنه لا خلاف بين العلماء في أن آية وضع الحمل عامة في المطلقة
وغيرها وأنها ناسخة لما تقدمها ومما يكشف عن ذلك أن قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إنما هو في غير الحامل لأن من
استبان حملها لا يقال فيها لا يحل لها أن تكتم ما خلق الله في رحمها وإذا كانت هذه خاصة
في غير الحوامل لم تعارض آية الوضع وهي عامة في كل حامل من مطلقة وغيرها **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية أن عدة الحوامل المتوفى عنهن أزواجهن أبعد الأجلين وتصوير هذه المسألة
أن المرأة إذا كانت حاملا فتوفي عنها زوجها ووضعت حملها قبل أن تنقضي أربعة أشهر وعشرة
أيام لم تنقض بذلك عدتها حتى تمضي أربعة أشهر وعشرة أيام فإن مضت عنها أربعة أشهر
وعشرة أيام ولما تضع حملها ولما تضع حملها لم نحكم لها بانقضاء العدة حتى تضع الحمل فكأن
العدة تنقضي بأبعد هذين الأجلين من إما مضي الأشهر أو وضع الحمل وهذه المسألة تخالف
فيها الإمامية جميع الفقهاء في أزماننا هذه إلا أن الفقهاء يحكون في كتبهم ومسائل خلافهم
خلافا قديما فيها وأن أمير المؤمنين عليه السلام وعبد الله بن عباس كانا يذهبان إلى مثل ما تفتي به
الإمامية الآن فيها والحجة للإمامية الإجماع المتردد في هذا الكتاب وأيضا فإن العدة
عبادة يستحق بها الثواب وإذا بعدت مدتها زادت مشقتها وكثر الثواب عليها ومن وضعت
حملها عقيب وفاة زوجها لا مشقة عليها في العدة وإذا مضت عليها أربعة أشهر وعشرة أيام
كانت المشقة أكثر والثواب أوفر فقولنا أولى من قولهم فإن احتجوا بظاهر قوله وأولات
الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن وأنه عام في المتوفى عنها زوجها وغيرها عارضناهم بقوله تعالى
والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا وأنه عام في الحامل
وغيرها أنه لو كانت الآيتان التي ذكروها عامة الظاهر جاز أن نخصها بدليل وهو إجماع الفرقة
المحقة التي قد بينا أن الحجة فيه **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن
أقل ما يجوز أن تنقضي به عدة المطلقة التي تعتد بالأقراء ما زاد على ستة وعشرين يوما بساعة
أو دونها مثال ذلك أن يكون طلقها زوجها وهي طاهر ثم حاضت بعد طلاقه لها بساعة فتلك
الساعة إذا كانت في الطهر فهي محسوبة لها قرءا واحدا ثم حاضت ثلاثة أيام وهو أقل الحيض
وطهرت بعدها عشرة أيام وهو أقل الطهر ثم حاضت بعد ذلك ثلاثة أيام وطهرت بعدها
عشرة أيام ثم حاضت فعندنا أول قطرة تراها من الدم قد بانت وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
أما الشافعي وإن كان قوله في القرء إنه الطهر مثل قولنا واحتسب أيضا للمرأة بالطهر الذي نفع

فيه الطلاق حسب ما نذهب إليه فإنه يذهب إلى أن أقل الطهر خمسة عشر يوما وأقل ما تنقضي
به العدة على مذهبه اثنان وثلاثون يوما ولحظتان مثال ذلك أن يطلقها في آخر جزء من
أجزاء طهرها ثم تحيض فيحصل لها قرء بذلك ثم تحيض يوما وليلة وهو أقل الحيض عنده
ثم تطهر خمسة عشر يوما وهو أقل الطهر عنده ثم تحيض يوما وليلة ثم تطهر خمسة عشر
يوما ثم تبتدئ بها الحيض لحظة واحدة فتنقضي عدتها باثنين وثلاثين يوما ولحظتين فأما أبو يوسف
ومحمد فإنهما ذهبا إلى أن أقل ما يمكن أن تنقضي به العدة تسعة وثلاثون يوما ولحظة واحدة
لأنه يطلقها في آخر جزء من الطهر فتحيض عقيبه ثلاثة أيام وهو أقل الحيض عندهما
ثم تطهر خمسة عشر يوما وهو أقل الطهر عندهما ثم تحيض ثلاثة أيام ثم تطهر خمسة
عشر يوما ثم تحيض ثلاثة أيام ثم تطهر لحظة واحدة وأبو حنيفة يذهب إلى أن أقل
ما تنقضي به العدة ستون يوما ولحظة واحدة لأنه يعتبر أكثر الحيض وأقل الطهر وأكثر
الحيض عنده عشرة أيام فكأنه يطلقها في آخر أجزاء الطهر ثم تحيض عشرة وتطهر خمسة
عشر ثم تحيض عشرة ثم تطهر لحظة واحدة والحجة لما ذهبنا إليه بعد إجماع الفرقة
المحقة عليه أن الله أمر المطلقة بالتربص ثلاثة أقراء والصحيح عندنا أن القرء المراد في الآية
هو الطهر دون الحيض وصح أيضا أن أقل الحيض ثلاثة أيام وأقل الطهر عشرة أيام وقد دللنا
في باب الحيض من هذا الكتاب على أن أقل الطهر هو عشرة أيام ودللنا فيما أمليناه من مسائل
الخلاف المفرد على أن أقل الحيض ثلاثة أيام ولم يبق إلا أن ندل على أن القرء هو الطهر
والذي يدل على ذلك بعد الإجماع المتكرر أن لفظة القرء في وضع اللغة مشتركة بين الحيض
والطهر وقد نص القوم على ذلك في كتبهم ومما يوضح صحة الاشتراك أنها مستعملة في الأمرين
بغير شك ولا دفاع وظاهر الاستعمال للفظة بين شيئين يدل على أنها حقيقة في الأمرين
إلى أن يقوم دليل يقهر على أنها مجاز في أحدهما وإذا ثبت أنها حقيقة في الأمرين
فلو خلينا والظاهر لكان يجب انقضاء عدة المطلقة بأن تمضي عليها ثلاثة أقراء من
الحيض والطهر معا لوقوع الاسم على الأمرين غير أن الأمة أجمعت على أنها لا تقضي الأمرين
ثلاثة أقراء من أحد الجنسين إما من الطهر أو الحيض وإذا ثبت ذلك وكانت الأطهار التي نعتبرها
تسبق ما يعتبره أبو حنيفة وأصحابه لأنه إذا طلقها وهي طاهر انقضت عندنا عدتها وعند
الشافعي بدخولها في الحيضة الثالثة وعندهم تنقضي بانقضاء الحيضة الثالثة فإذا سبق ما
يعتبره لما يعتبرونه والاسم يتناوله وجب انقضاء العدة به فأما الشافعي وإن وافقنا
في هذه الجملة فقولنا إنما كان أولى من قوله لأنه يذهب إلى أن أقل الطهر بين الحيضتين خمسة
عشر يوما وذلك عندنا باطل فلهذا الوجه اختلف قولانا فيما تنقضي به العدة فإن قيل
قد ذهب بعض أهل اللغة إلى أن القرء مشتق من الجمع من قولهم قريت الماء في الحوض

اذا جمعه وقرانه اذا ضمنا بالجمع وذهب آخرون الى ان المراد به الوقت واستشهدوا بقول
اهل اللغة اقرأ الامر اذا كان وقته فان كان الاصل الجمع فالحيض احق به لان معنى الاجتماع
لا يوجد الا في الحيض دون الطهر وان كان الاصل الوقت فالحيض احق به لان الوقت انما يكون
وقتا لما يتجدد ويحدث والحيض هو الذي يتجدد والطهر ليس بمتجدد بل هو الاصل ومعناه
عدم الحيض فالجواب ان اهل اللغة قد نصوا على ان القرء من الاسماء المشتركة
بين الطهر والحيض وانها من الالفاظ الواقعة على الضد من غير ان يعرف ذلك بكلام فيها
طريقة اللغة وهذا القدر كاف في بطلان السؤال ومما قيل ان معنى الاجتماع
حاصل في حال الطهر لان الدم يجتمع في حال الطهر بوسيلة الرحم في زمان الحيض فاما
الوقت فقد يكون للطهر والحيض معا وليس احدهما بالوقت اخص من الآخر وقولهم ان الحيض
حادث والطهر ليس بحادث وانما هو ارتفاع الحيض فالحيض اشبه بالوقت من الطهر
ليس بشيء لان الوقت يليق بكل متجدد من حدوث امر وارتفاع امر الا ترى ان الحمى
توقت بوقتها وهي حادثة وارتفاعها وزوالها يوقت بوقت من حيث كانا متجددين
فان قيل ظاهر القرآن يقتضي وجوب استيفاء المعتدة لثلاثة اقراء كوامل وعلى
قولكم الذي تذهبون اليه لا تستوفي ثلاثة اقراء وانما يمضي عليها قرءان وبعض الثالث
ومن ذهب الى ان القرء الحيض يذهب الى انها تستوفي ثلث حيض كوامل والجواب
ان كل من ذهب الى ان القرء الطهر يذهب الى انه يعتد بالطهر الذي وقع فيه الطلاق
ولا احد من الامة يجمع بين القول بان القرء هو الطهر وانه لا بد من ثلاثة اقراء كوامل فلو
سلمنا ان ظاهر الآية يقتضي كمال الاقراء الثلاثة لجاز الرجوع عن الظاهر بهذه الدلالة و
مما يجاب به ايضا ان القرء في اللغة اسم لما اعتيد اقباله وما اعتيد ادباره لانهم
يقولون اقرأ النجم اذا طلع واقرأ اذا غاب والاقراء المذكورة في الآية هو اسم لادبار
الاطهار وعلى ما ذكرناه تحصل للمعتدة ادبار ثلثة اطهار فتستوفي على ذلك اقراء ثلثة
ومما قيل ايضا ان القرء اذا كان من اسماء الزمان عبر باسم الثلثة منه عن الاثنين
وبعض الثالث كما قال تعالى الحج اشهر معلومات واشهر الحج شهران وبعض الثالث
وايضا فان من كتب كتابا جاز ان يقول لثلث خلون وان كان قد مضى يومان وبعض الثالث
وكذلك يقول لثلث بقين وان كان لم يبق الا يومان وبعض الثالث ويمكن ان يقال في ذلك انه
مجاز وحمل الآية على الحقيقة اولى والجواب الاول الذي اعتمدناه اولى فان استدلوا
على ان القرء هو الحيض بان الصغيرة والآيسة من الحيض ليستا من ذوات الاقراء بلا خلاف
وان كان الطهر موجودا فيهما ويقال للتي تحيض انها من ذوات الاقراء فدل ذلك على ان
القرء هو الحيض فالجواب عنه ان القرء اسم للطهر الذي يتعقبه الحيض وليس

باسم لما لا يتعقبه حيض فالصغيرة والآيسة ليس لهما قرء لانه لا طهر لهما يتعقبه حيض فان
استدلوا بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لفاطمة بنت ابي حبيش دعي الصلاة
ايام اقرائك وهذا لا شبهة في ان المراد به الحيض دون الطهر فالجواب ان اخبار
الآحاد غير معمول بها في الشريعة وبعد فيعارض هذا الخبر قوله عليه السلام في خبر ابن عمر
انما السنة ان تستقبل بها الطهر ثم تطلقها في كل قرء تطليقة فقد ورد الشرع ايضا باشتراك
هذا الاسم بين الطهر والحيض مسألة ومما ظن انفراد الامامية به القول بان
الاحداد لا يجب على المطلقة وان كانت بائنا وهو ان تمتنع المرأة من الزينة بالكحل والامتشاط
والخضاب ولبس المصبوغ المنقوش وما يجري مجرى ذلك مما هو من الزينة وقد وافق الامامية
في ذلك قول الشافعي الجديد ومالك والليث بن سعد وقال ابو حنيفة واصحابه والثوري على
المطلقة المبتوتة من الاحداد مثل ما على المتوفى عنها زوجها دليلنا اجماع الطائفة المحقة
وايضا فان الاحداد حكم شرعي والاصل انتفاء الاحكام الشرعية فمن ادعاها كان عليه الدليل
وانما اوجبنا الاحداد على المتوفى عنها زوجها وخرجنا عن حكم الاصل بدليل الشرع وها هنا
لا شاهد مسألة في اكثر الحمل ومما انفردت به الامامية القول بان اكثر مدة
الحمل سنة واحدة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي اكثر الحمل اربع سنين وقال الزهري
والليث وربيعة اكثره سبع سنين وقال ابو حنيفة اكثره سنتان وقال الثوري والبتي اكثره
سنتان وعن مالك ثلث روايات احديها مثل قول الشافعي اربع سنين والثانية خمس سنين و
الثالثة سبع سنين واعلم ان الفائدة في تحديد اكثر الحمل ان الرجل اذا طلق زوجته فاتت
بولد بعد الطلاق لاكثر من ذلك الحد لم يلحقه وهذا حكم مفهوم لا بد من تحقيقه والذي يدل
على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد انا نرجع في تحديد الحمل الى نصوص وتوقيف اجماع
وطرق علمية ولا نثبته من طريق الظن ومخالفونا يرجعون فيه اما الى اخبار آحاد توجب الظن
او الى طرق اجتهادية لا توجب العلم واكثر ما فيها الظن فتحديدنا اولى وايضا بانه لا خلاف
في ان السنة مدة الحمل وانما الخلاف فيما زاد عليها فصار ما ذهبنا اليه مجمعا على انه حمل وما زاد
عليها اذا كان لا دليل عليه نفينا كونه حملا لا يفتقر في اثباته حكم شرعي والاحكام الشرعية تحتاج
في اثباتها الى الادلة الشرعية فان قالوا نراعي في هذه اللفظة العادة قلنا العادة
والعهد فيما قلنا دون ما قالوه لانا لا نعهد حملا يكون اربع سنين ولا سبع سنين وان ادعي خلاف
من لم يرو له بثابت فان قالوا قد روى الشافعي ان ابن عجلان ولد لاربع سنين قلنا انما حمل
ذلك على ظنه وحسن اعتقاده في الراوي ومثل هذا لا يجوز ان يكون وهو معارض بما يروى
عن عائشة انها كانت تقول اكثر الحمل سنتان وروى سليمان بن عباد قال كانت عندنا بواسط امرأة
بقي الحمل في جوفها خمس سنين واذا تعارضت الاخبار سقطت وثبت ما حددناه في اكثر الحمل

كتاب مسائل الأيمان والنذور والكفارات

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن من حلف بالله أن يفعل شيئاً أو يترك واجباً لم ينعقد يمينه ولم
يلزمه كفارة وإذا فعل ما حلف أنه لا يفعله أو لم يفعل ما حلف أنه يفعله ومن عدا الإمامية
يوجبون على من ذكرناه الحنث والكفارة دليلنا الإجماع المتردد وأيضاً فإن انعقاد اليمين حكم شرعي
بغير شبهة وقد علمنا بالإجماع انعقاد اليمين إذا كانت على طاعة أو مباح وإذا تعلقت بمعصية فلا
إجماع ولا دليل يوجب العلم على انعقادها فوجب نفي انعقادها لانتفاء دليل شرعي عليه وأيضاً
فإن معنى انعقاد اليمين أن يجب على الحالف فعل ما حلف أنه يفعله أو يجب عليه أن لا يفعل ما حلف أنه
لا يفعله ولا خلاف أن هذا الحكم مفقود في اليمين على المعصية لأن الواجب عليه أن لا يفعلها فكيف
تنعقد يمين يجب عليه الإخلال بها وأن يعدل عن موجبها فإن قيل ليس معنى انعقاد اليمين
ما ذكرتم بل معناه وجوب الكفارة متى خالف أو حنث قلنا هذا غير صحيح لأن وجوب
الكفارة وحكم الحنث إنما يتبعان انعقاد اليمين لأنا إنما نلزمه الكفارة لإخلاله بيمين انعقدت فكيف
نفسر الانعقاد بلزوم الكفارة وهو مبني عليه وتابع له والذي يكشف عن صحة ما ذكرناه أن الله تعالى
أمرنا بأن نحفظ أيماننا ونقيم عليها بقوله تعالى واحفظوا أيمانكم وبقوله تعالى أوفوا بالعقود
فاليمين المنعقدة هي التي يجب حفظها والوفاء بها ولا خلاف أن اليمين على المعصية بخلاف ذلك فيجب
أن تكون غير منعقدة فإذا لم تنعقد فلا كفارة فيها وأيضاً فإن من حلف أن يفعل معصية ثم
لم يفعلها هو بأن لم يفعلها مطيع لله تعالى فاعل لما أوجبه عليه فكيف تجب عليه كفارة في الطاعة
لله تعالى فيه والأداء للواجب به وإنما أوجبت الكفارة على من أثم لمخالفة يمينه وحنث ليحط عنه
الكفارة الإثم والوزر فإن قيل فقد روي عن النبي عليه السلام أنه قال من حلف على شيء
فرأى ما هو خير منه فليأت الذي هو خير وليكفر عن يمينه قلنا هذا الخبر واحد لا يوجب
علماً ولا يقتضي قطعاً وإنما تثبت الأحكام بما يقتضي العلم ولسائر أخبارنا التي نرويها عن أئمتنا عليهم السلام
ما لا يحصى عدداً من المعارضة بما يتضمن التصريح بسقوط الكفارة ويعارض هذا الخبر ما روي عن النبي
عليه السلام في حديث عمرو أنه قال فليأت الذي هو خير وكفارتها تركها يعني عليه السلام ترك
الفسق لأن الكفارة لما كانت لإزالة الإثم وترك المعصية إذا كان واجباً فلا إثم عليه فقد قام
مقام الكفارة ونحن نستعمل الخبر الذي رووه عنه عليه السلام فنحمل قوله وليكفر على الاستحباب
والندب والمخالف لنا لا يمكنه على مذهبه استعمال الخبر المتضمن سقوط الكفارة وأن كفارتها
تركها مسألة ومما انفردت به الإمامية أن القائل إذا قال إن فعلت كذا فامرأتي
طالق أو هي علي كظهر أمي أو عبدي حر أو مالي صدقة لم يكن كل ذلك يميناً يلزم فيها الحنث و
الكفارة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقالوا متى حنث لزمه الظهار والعتق قال أبو حنيفة
إذا حلف بصدقة جميع ماله ثم حنث فعليه أن يتصدق بجميعه وقال الشافعي يجب عليه إذا حنث

كفارة يمين وقال مالك يخرج ثلث ماله إذا حنث وفيه رواية موافقة للشيعة عن ابن عباس وطاووس
والشعبي وأنه لا شيء على من حلف بذلك ثم حنث أما الدليل على أن الطلاق والظهار لا يقعان
مشروطين فقد تقدم في هذا الكتاب وأما العتق والصدقة ففي أصحابنا من يفتي بأنه إن أخرج
ذلك القول مخرج اليمين كان لغواً باطلاً لا حكم له وإن أخرجه مخرج النذر كان له حكم النذر
وجب عليه العتق والصدقة إذا كان ما علقه به من الشرط وهذا غير صحيح لأن النذر عند
جميع أصحابنا من شرطه أن يقول الناذر لله تعالى علي كذا إن كان كذا فإذا قال عبدي حر
إن كان كذا أو مالي صدقة ونقصه النذر دون اليمين فلا يكون ناذراً إلا أن يقول لله علي صدقة
مالي وعتق عبدي متى كان كذا لم يفعل ذلك لم يكن ناذراً كما لا يكون حالفاً والدليل على أن ذلك ليس بيمين
ولا يلزم فيه حنث إجماع الطائفة وإجماعهم حجة وأيضاً فلا خلاف في أن الحالف بغير الله عاص
مخالف لما شرع من كيفية اليمين فإذا كان انعقاد اليمين حكماً شرعياً لم يتعلق بالمعصية المخالفة
للمشروع وأيضاً فإن الأصل براءة الذمة من الحقوق ومن أثبت ذلك كان عليه الدليل فإن احتج
أبو حنيفة بقوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن الآية وأنه تعالى ذمهم
على مخالفة نفس ما عاهدوا عليه فالجواب أنا لا نسلم أن ذلك عهد ومن ادعى له حكم
العهد فعليه الدلالة وبعد فإن أكثر أصحابنا يقولون إن قوله علي عهد الله ليس بيمين

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن القائل إذا قال علي عهد الله أن لا أفعل
محرماً فعله أو أن أفعل طاعة فلم يفعلها أو ذكر شيئاً مباحاً ليس بمعصية ثم خالف أنه
يجب عليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً وهو مخير بين الثلث
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك فعند أبي حنيفة ومالك أن هذا القول يمين يجب فيه ما
يجب في حنث اليمين وقال الشافعي إن نوى بذلك اليمين كان يميناً ومتى لم ينوه لم يكن يميناً
دليلنا إجماع الطائفة وإن شئت أن تقول قد ثبت أن من حلف على أن يفعل فعلاً هو
معصية أنه يجب عليه أن لا يفعله ولا كفارة تلزمه وكل من قال بسقوط الكفارة عمن ذكرناه
قال فيمن عاهد الله تعالى ثم نكث أن الكفارة التي ذكرناها تلزمه ولا أحد من الأمة يفرق
بين المسألتين فمن فرق بينهما خالف الإجماع مسألة ومما ظن أن الإمامية انفرد
به وللشافعي فيه قولان أحدهما موافق للإمامية أن من حلف بالله تعالى أن لا يخرج من الدار أو
لا يفعل شيئاً ففعله مكرهاً أو ناسياً فلا كفارة عليه وألزمه باقي الفقهاء الكفارة إلا على
أحد قولي الشافعي الذي ذكرناه دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر وأيضاً
قوله تعالى ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به فإذا قيل الجناح هو الإثم قلنا قد يعبر
به في القرآن والشريعة عن الإثم وعن كل ثقل فيجب حمله على الأمرين مع فقد دلالة وأيضاً
فإن النسيان والإكراه يرفعان التكليف العقلي فكيف لا يرفعان التكليف الشرعي وأيضاً

بأن الكفارة وضعت في الشريعة لإزالة الإثم المستحق وقد سقط الإثم عن الناسي بلا خلاف فلا كفارة عليه وأيضاً فإن الفعل المحلوف عليه يتعذر بالإكراه والنسيان كما يتعذر بفقد القدرة فكما يمتنع التكليف مع فقد القدرة فكذا التكليف يمتنع مع الإكراه وفقد العلم وكما أن من حلف على أن يفعل فعلاً وقد تعذر عليه لا يلزمه كفارة فكذا من حلف أنه يفعله فأكره على أن لا يفعله أو غلب عليه فيجب أيضاً أن لا يلزمه الكفارة لارتفاع التمكن على الوجهين معاً ويمكن أن يعارض المخالفون في هذه المسألة بما يروونه وهو ظاهر في كتبهم ورواياتهم عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال إن الله تعالى تجاوز لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وليس لهم أن يحملوا الخبر على إثم الخطأ والنسيان دون حكمهما لأن الواجب حمله عليهما معاً إلا أن تقوم دلالة ألا ترى أن رفع الخطأ والنسيان بعينهما لا يمكن أن يراد بالخبر وإنما المراد ما يرجع إلى الخطأ والنسيان من حكم وإثم وليس حملهما على أحدهما بأولى من الآخر فيجب حمله عليهما

مسألة ومما يجوز أن يظن بالإمامية الانفراد به أن من حلف أن لا يكلم زيداً حيناً وقع على ستة أشهر وقد وافق الإمامية أبو حنيفة في ذلك والشافعي يذهب إلى أن الحين يقع على الأبد وقال مالك الحين سنة واحدة والذي يجب تحقيقه أن هذا القائل إن كان عنى بالحين زماناً بعينه فهو على ما نواه وإن أطلق القول عارياً من نية كان على ستة أشهر دليلنا على صحة مذهبنا الإجماع المتردد وإذا كان اسم الحين يقع على أشياء مختلفة فيقع على الزمان كله وقوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وإنما أراد زمان الصباح والمساء كله ورأيت بعض من تقدم من أصحاب أبي حنيفة يحمل هذه الآية على أن المراد بها ساعة واحدة فكأنه قال سبحانه ساعة تمسون وساعة تصبحون وهذا غلط فاحش منه لا يخفى ومما يقع عليه أيضاً اسم الحين أربعون سنة قال الله تعالى هل أتى على الإنسان حين من الدهر وذكر المفسرون أنه تعالى أراد أربعين سنة ويقع أيضاً اسم الحين على وقت جمهم قال الله تعالى ومتعناهم إلى حين ويقع على ستة أشهر قال الله تعالى تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها وروي عن ابن عباس أن المراد ستة أشهر وقال غير ابن عباس سنة ومع اشتراك اللفظ لا بد من دلالة في حمله على البعض لما نقلت الإمامية عن أئمتها أنه ستة أشهر وأجمعوا عليه كان ذلك حجة في حمله على ما ذكرناه وأبو حنيفة مع اعترافه باحتمال اللفظ للمعاني المختلفة كيف حمله على ستة أشهر بغير دليل مرجح واللفظ يحتمل ذلك ويحتمل غيره وكذلك مالك وأما الشافعي فهو أعذر منهما لأنه لما رأى الاسم محتملاً حمله على التأبيد.

مسائل النذر

مسألة مما انفردت به الإمامية القول بأن النذر لا ينعقد إلا بأن يقول الناذر لله علي كذا أو كذا بهذا اللفظ فإن خالف هذه الصيغة وقال علي كذا وكذا ولم يقل لله عز وجل لم ينعقد نذره وخالفه باقي الفقهاء في ذلك وقد روي عن الشافعي وأبي ثور موافقة الإمامية في ذلك دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع الذي نكرره أيضاً فلا خلاف في أنه إذا قال اللفظة التي ذكرناها يكون ناذراً وانعقاد النذر حكم شرعي لا بد فيه من دليل شرعي وإذا خالف ما ذكرناه فلا دليل على انعقاده ولزوم الحكم به وأيضاً فإن الأصل براءة الذمة من حكم النذر فمن ادعى مع اللفظ المخالف لقولنا وجوبه في الذمة فعليه الدليل.

مسألة ومما كانت الإمامية منفردة به أن النذر لا ينعقد في معصية ولا بمعصية ولا تكون المعصية فيه سبباً ولا مسبباً فأما كون المعصية سبباً فمثاله أن ينذر أنه إن شرب خمراً أو ارتكب قبيحاً أعتق عبده ومثال كون المعصية مسبباً أن يعلق بما يبلغه من محبته أن يشرب خمراً أو يرتكب قبيحاً والشافعي يوافق الشيعة في أن نذر المعصية لا كفارة فيه وما كان عندك أنه يوافقنا في إبطال كون المعصية سبباً حتى قال لي بعض شيوخ الشافعية إن الشافعي يوافقنا أيضاً في ذلك والدلالة على قولنا بعد إجماع الطائفة أن لزوم النذر حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي وقد علمنا أن السبب أو المسبب إذا لم يكن معصية انعقد النذر ولزم الناذر حكمه بلا خلاف فمن ادعى مثل ذلك في المعصية فعليه الدلالة وأيضاً فمعنى قولنا في انعقاد النذر أنه يجب على الناذر فعل ما أوجبه على نفسه وإذا علمنا بالإجماع أن المعصية لا تجب في حال من الأحوال علمنا أن النذر لا ينعقد في المعصية ويجوز أن يعارض المخالفون بالخبر الذي يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال لا نذر في معصية ولم يفرقوا بين أن تكون المعصية سبباً أو مسبباً.

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن من خالف النذر حتى فات فعليه كفارة وهي عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً وهو مخير في ذلك فإن تعذر عليه الجميع كان عليه كفارة يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا هذه الكفارة دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وإن شئت أن تبنيه على بعض المسائل المتقدمة فتقول كل من ذهب إلى أن قول القائل مالي صدقة أو امرأتي طالق إن كان كذا أنه لا شيء يلزمه وإن وقع الشرط أوجب هذه الكفارة على من لم يف بنذره والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع وإن شئت أن تقول كل من منع انعقاد النذر على معصية أو بمعصية على كل حال أوجب هذه الكفارة فيمن فوت نفسه نذره ولا يلزم على ذلك أن الشافعي يوافق في بطلان النذر المتعلق بالمعصية لأنه لا يمنع منه على كل حال ويشترطه بالاجتهاد وهو يجوز لمن أداه اجتهاده إلى خلافه أو استفتى من هذه حاله خلاف مذهبه ونحن لا نجوز خلاف مذهبنا على كل حال وقد شرطنا أن نمنع ذلك على كل حال فقد أوجب الكفارة وهذا ما لا يوجد مع الشافعي

مسألة ومما يظن انفراد الإمامية به القول بأن من نذر مشياً إلى مشهد من مشاهد النبي عليه السلام أو أمير المؤمنين أو أحد من مشاهد الأئمة عليهم السلام أو مسجداً أو صلاة فيه أو ذبيحة لزمه الوفاء به وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك إلا أنه قد روي عن الليث ابن سعد أنه قال متى حلف الرجل أن يمشي إلى بيت الله عز وجل أو نوى بذلك مسجداً من المساجد

ان ذلك لو وعده دليلنا الاجماع الذي يتكرر وايضا قول الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود
وهذا عقد فيه طاعة لله عز وجل وقربة وليس لهم ان يقولوا انما اوجب على نفسه شيئا
لا يجب مثله في العبادات لان السعي قد يجب الى البيت الحرام وفي مواضع والصلوة والصيام
والذبح لا شبهة فيه وايضا يحتجون بما يروى عنه عليه السلام من قوله من نذر ان يطيع الله عز وجل
فليطعه مسألة ومما كان الامامية منفردة به ان النذر لا ينعقد حتى يكون
معقودا بشرط يتعلق به كانه يقول لله علي ان قدم فلان او كان كذا ان اصوم او اتصدق ولو قال
لله علي ان اصوم من غير شرط يتعلق به لم ينعقد نذره وخالف باقي الفقهاء في ذلك الا ابا بكر
الصيرفي وابا اسحق المروزي فانهما ذهبا الى مثل ما يقوله الامامية دليلنا على صحة ذلك الاجماع الذي
تردد وايضا ان معنى النذر في اللغة ان يكون متعلقا بالشرط ومتى لم يتعلق بشرط لم يستحق هذا
الاسم واذا لم يكن نذرا اذا لم يشرط لم يلزمه الوفاء لان الوفاء انما يلزم متى ثبت الاسم والمعنى
فاما استدلالهم بقوله تعالى اوفوا بالعقود وبقوله تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وبما
روي عنه عليه السلام من قوله من نذر ان يطيع الله فليطعه فليس بصحيح اما الاية فانا لا نسلم
ان مع التعري من الشرط يكون عقدا وكذلك لا نسلم لهم انه مع الخلو من الشرط يكون عهدا
والاستدلال [illegible] لنا ما يستحق اسم العقد والعهد فعليهم ان يدلوا على ذلك واما الخبر عن النبي
عليه السلام انه امر بالوفاء بما هو نذر على الحقيقة فنحن نخالف في انه يستحق هذه التسمية
مع فقد الشرط فليدلوا عليه فاما استدلالهم بقول جميل فليت رجالا فيك قد نذروا دمي
وهموا بقتلي يا بثين لقوني وبقول عنترة الشاتمي عرضي ولم اشتمهما والناذرين اذا لم القهما دمي
وان الشاعرين اطلقا اسم النذر مع عدم الشرط فمن ركيك الاستدلال لان جميلا ما حكى لفظ نذرهم
وانما اخبر عن اعدائه بانهم نذروا دمه [illegible] الذي خبر عنه لم يكن مشروطا وكذلك
القول في بيت عنترة على ان قوله اذا لم القهما [illegible] على اختلاف [illegible] الشرط
كانهم قالوا اذا لقيناه قتلناه فقد نذروا قتله والشرط فيه اللقاء مسائل الكفارات

قد مضى في صدر هذا الكتاب الكلام في المسائل التي تنفرد بها الامامية في كفارة من اتى امرأته
وهي حائض وفي باب الصوم ايضا من تعمد ان يبقى جنبا من ليل شهر رمضان الى نهاره وفي
نظائر لهذه المسئلة من باب الصوم توجب فيها من الكفارات ما لا يوجبه اكثر الفقهاء
وقد بينا ذلك في باب مسائل الصوم وفي كفارة الجنايات في الحرم فلا فائدة في اعادة ما مضى
وانما نذكر ما لم يتقدم ذكره مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان
من وطئ امته وهي حائض ان عليه ان يتصدق بثلثة امداد من طعام على ثلاثة مساكين
وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتردد انا قد علمنا ان الصدقة بر
وقربة وطاعة لله تعالى فهي داخلة تحت قوله تعالى وافعلوا الخير وامره بالطاعة مما

لا يخصص من الكتاب وظاهر الامر يقتضي الايجاب في الشريعة فيجب ان يكون عند الفقهاء واجبة
بظاهر القرآن وانما نخرج بعضها مما دله فيه الظواهر عن الوجوب ونثبت الحكم الندب
بدليل فاذا انتفى دليله لا دليل ههنا يوجب العدول عن الظواهر مسألة ومما انفردت
به الامامية القول بان من نام عن صلاة العشاء الآخرة حتى يمضي النصف الاول من الليل وجب عليه
ان يقضيها اذا استيقظ وان يصبح صائما كفارة عن تفريطه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا
على صحة قولنا بعد الاجماع الذي يتردد الطريقة التي ذكرناها في هذه المسألة بلا فصل من قوله
تعالى وافعلوا الخير وامره عز وجل بالطاعة على الترتيب الذي بيناه مسألة
ومما انفردت به الامامية ان على المرأة اذا جزت شعرها كفارة قتل الخطاء عتق رقبة او اطعام
ستين مسكينا او صيام شهرين متتابعين وان خدشت وجهها حتى تدميه كان عليها كفارة
يمين وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا ما تقدم ذكره فلا معنى لاعادته مسألة
ومما انفردت به الامامية ان من شق ثوبه في موت ولده او زوجة كان عليه كفارة يمين وخالف
باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة مذهبنا الاجماع وما ذكرناه في المسائل المتقدمة من
انها بلا فصل مسألة ومما انفردت به الامامية ان من تزوج امرأة ولها زوج
وهو لا يعلم بذلك ان عليه ان يفارقها ويتصدق بخمسة دراهم وخالف باقي الفقهاء في
ذلك والدليل على ذلك ما تقدم ذكره مسألة ومما يظن ان الامامية انفردت
به القول بان ولد الزنا لا يعتق في شيء من الكفارات وقد روي وفاقها عن عبد الله بن عمر
وعطاء والشعبي وطاوس وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك دليلنا بعد اجماع الطائفة
قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وولد الزنا يطلق عليه هذا الاسم وقد روي
عن رسول الله صلى الله عليه وآله انه قال لا خير في ولد الزنا لا في لحمه ولا في دمه ولا في جلده
ولا في عظمه ولا في شعره ولا في بشره ولا في شيء منه واجزاؤه في الكفارة واسقاط الحكم به عن الجاني
ضرب من الخير وقد نفاه الرسول عليه السلام فان تعلقوا بظاهر قوله تعالى فتحرير رقبة
قلنا نخص ذلك بدليل كما خصصنا كلنا [illegible] مسألة ومما يظن انفراد الامامية
به القول بان من افطر لمرض في صوم التتابع بنى على ما تقدم ولم يلزمه الاستيناف وقد وافق
الامامية على هذا احد قولي الشافعي لان له في هذه المسألة قولان احدهما ان يستانف مثل
قول باقي الفقهاء والاخر انه لا يستانف دليلنا الاجماع المتردد وايضا فان المرض عذر
ظاهر لسقوط الفرض فيه قد علمنا انه لو افطر لغير عذر للزمه الاستيناف ولم يجز له
البناء فلا يجوز ان يكون حال ذي العذر كحاله مع العذر لان المعذور لا بد ان يخالف حكمه حكم
من لا عذر له والقوم يفرقون بين المرض والحيض في هذا الحكم ولا فرق بينهما من حيث كان
لكل واحد منهما عذرا لا يقدر على دفعه والاحتيال فيه مسألة ومما يظن انفراد

الإمامية به القول بأن من صام من الشهر الثاني يوماً أو أكثر من صيام الشهرين المتتابعين ثم
أفطر من غير عذر يكون مسيئاً وجاز له أن يبني على ما تقدم من غير استيناف وخالف باقي الفقهاء
في ذلك دليلنا بعد الإجماع الذي يتكرر قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله
تعالى يريد الله أن يخفف عنكم وقد علمنا أن الزام من ذكرناه الاستيناف مشقة شديدة
وحرج عظيم

مسائل العتق والتدبير والمكاتبة

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن العتق لا يقع إلا بقصد إليه ولفظ به ولا يقع مع الغضب الشديد
الذي لا يملك معه الاختيار ولا مع الإكراه ولا في السكر ولا على جهة اليمين وخالف باقي الفقهاء
في ذلك دليلنا بعد الإجماع من الطائفة كل شيء دللنا به على أن الطلاق لا يقع مع هذه الوجوه
التي ذكرناها وقد تقدم وإن شئت أن تقول كل من قال من الأمة بأن الطلاق لا يقع على هذه
الوجوه قال بمثله في العتق والتفرقة بين المسألتين خلاف الإجماع فإن قيل فأنتم تجيزون
أن يقع العتق مشروطاً مثل أن تقول إن شفاني الله من مرضي فعبدي حر وكذلك التدبير
والمكاتبة عتق مشروط أيضاً قلنا إنما أنكرنا أن يقع على جهة اليمين مثل أن تقول إن
دخلت الدار وفعلت كذا فعبدي حر وما أنكرنا أن يقع مشروطاً في النذر والقربات

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن الولاء للمعتق إنما يثبت في العتق
الذي ليس بواجب بل على سبيل التبرع فأما إذا كان العتق في أمر واجب ككفارة الظهار
أو قتل أو إفطار في شهر رمضان أو نذر أو ما أشبه ذلك من جهات الواجب فإن الولاء لا يثبت
فيه والمعتق سائبة لا ولاء للمعتق عليه وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الإجماع
الذي يتردد أن الولاء حكم شرعي والأصل انتفاء الأحكام الشرعية وإنما يثبت بالأدلة
القاهرة وقد علمنا ثبوت الولاء في عتق المتبرع ولم يقم دليل على ثبوته في العتق
الواجب فيجب أن يكون على الأصل في انتفائه

مسألة ومما انفردت به
الإمامية القول بأن المولى إذا علق العتق بعضو من أعضاء عبده أي عضو كان لم يقع
عتقه وخالف باقي الفقهاء فذهب أبو حنيفة إلى أنه إن علق العتق بعضو يعبر به
عن الجملة كالرأس والفرج وقع العتق وإلا لم يقع وذهب الشافعي إلى أن العتق يقع
إذا علق بكل عضو من يد أو رجل وغير ذلك دليلنا الإجماع المتردد وأيضاً أن وقوع
العتق حكم شرعي لا يجوز إثباته إلا بدليل قاطع وقد علمنا أن حكم العتق يثبت إذا
علق بالجملة ولم يقم دليل على ثبوته إذا علق بالأعضاء فيجب أن ننفيه

مسألة
ومما انفردت به الإمامية أن العتق لا يقع إلا إذا كان لوجه الله والقربة إليه ولم يقصد
به غير ذلك من الوجوه مثل الإضرار أو ما خالف القربة وخالف باقي الفقهاء في ذلك والذي
يدل على صحة مذهبنا بعد إجماع الطائفة أن العتاق حكم شرعي لا يثبت إلا بدليل شرعي

ولا دليل على وقوعه مع نفي القربة

مسألة ومما انفردت به الإمامية
أن من أعتق عبداً كافراً لا يقع عتقه وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على صحة
مذهبنا بعد إجماع الطائفة ما مضى في المسألتين المتقدمتين وأيضاً فإن في جعل الكافر
حراً تسليطاً له على مكاره أهل الدين والإيمان وذلك لا يجوز

مسألة ومما
انفردت به الإمامية أن العبد إذا كان بين شريكين أو أكثر من ذلك فأعتق أحد الشركاء
نصيبه انعتق ملكه من العبد خاصة فإن كان هذا المعتق موسراً طولب بابتياع حصص شركائه
فإذا ابتاعها انعتق جميع العبد وإن كان المعتق معسراً وجب أن يستسعى العبد في باقي ثمنه
فإذا أداه عتق جميعه فإن عجز العبد عن التكسب والسعاية كان بعضه عتيقاً وبعضه رقيقاً
وخدم ملاكه بحساب رقه وتصرف لنفسه بحساب ما انعتق منه وخالف باقي الفقهاء
في هذه الجملة فقال أبو حنيفة إذا أعتق أحد الشريكين عتق نصيبه وللشريك الخيار إن كان
موسراً إن شاء أعتق وإن شاء استسعى وإن شاء ضمن وإن كان معسراً سعى العبد ولم يرجع
على المعتق وقال ابن أبي ليلى يعتق كله وهو قول أبي يوسف ومحمد وإن كان الشريك موسراً
ضمن وإن كان معسراً سعى العبد وهو قول الثوري والحسن بن صالح بن حي وحكى أبو
يوسف عن ربيعة في عبد بين رجلين أعتق أحدهما لم يجز عتقه فإن أعتقه الآخر
فقد تم عتقهما وقال مالك والشافعي إذا أعتقه أحدهما وهو موسر فقد عتق كله وضمن
فإن كان معسراً كان نصيبه رقيقاً يتصرف فيه وقال عثمان البتي لا شيء على المعتق إلا أن يكون
جارية رائعة تراد للوطي فيضمن ما أدخل على صاحبه من الضرر وحكى الطحاوي عن قوم
أنهم قالوا إنه يعتق العبد كله ويضمن المعتق حصة شريكه موسراً كان أو معسراً ومن تأمل
هذه الأقاويل المختلفة وجد قول الإمامية على ترتيبه منفرداً عنها والدلالة على صحة مذهبنا
هنا الإجماع الذي يتكرر ثم إن القول بنفوذ العتق في نصيب المعتق لا بد منه لأنه تصرف
في ملكه وتعديه إلى ملك غيره لا يجوز لأن من لا يملك شيئاً لا يجوز تصرفه فيه وتبعيض العتق
الذي هو نتيجة هذه المسألة عليه لا بد منه وأما الشافعي فقد صرح به فيما حكاه عنه وكذلك
أبو حنيفة أيضاً في إثباتنا الخيارات للشريك إلا أنا إذا قلنا لأبي حنيفة أرأيت إذا كان المعتق
معسراً وعجز العبد عن السعاية والتكسب كيف تكون الحال فلا بد له عند ذلك من القول بمثل ما قلناه
وأما الشافعي فيلزمه أن يقال له إنما يجوز أن يكون بعضه رقيقاً وبعضه حراً إذا فقدت الحيلة
في تحريره إما بتضمين المعتق إن كان موسراً أو باستسعاء العبد إن كان المعتق معسراً وأنتم
كلكم تروون عن النبي عليه السلام أنه قال من أعتق شقصاً من مملوك فعليه خلاصه كله من
ماله فإن لم يكن له مال استسعي العبد غير مشقوق عليه وتروون أيضاً عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه قال من أعتق شركاً له في عبد فهو حر كله وظاهر هذا الخبر يقتضي ما حكيناه عن أبي يوسف ومحمد وذلك
نفيا

بطل عندنا وعند الشافعي فثبت أنه عليه استسعاء التوصل إلى الحرية بكل سبب فإن استدل
الشافعي بما يروى عن النبي صلى الله عليه وآله السلام من قوله من أعتق شقصا له في عبد وكان له مال يبلغ
ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل وأعطى شركاؤه حصصهم وعتق عليه العبد وإلا فقد عتق
عليه ما عتق ورق عليه ما رق فالجواب أن هذا الخبر والحال فإن كنا لا نعرفه ولا نرويه عدالة
راويه وقد بينا في غير موضع أن أخبار الآحاد العدول لا تقبل في أحكام الشريعة وإنما يصلح
أن يحتج بهذا الخبر الشافعي على أبي حنيفة لأنهما مشتركان في قبول أخبار الآحاد وأبو حنيفة
يجيب عن هذا الخبر بأن يقول إن العبد قد يبقى إلى أن يؤدي بالسعاية ما عليه كما أنه كذلك
إلى أن يعتقه صاحبه ولنا على ما نذهب إليه أن نتأول ذلك على من عجز عن السعاية من
العبيد فإنه يبقى بعضه رقيقا لا محالة وهذا التأويل أولى من تأويل أبي حنيفة لأنه لو
انطلق عليه إلى أن يسعى اسم رق لجاز بيعه وهبته وعتقه ولا يجوز ذلك مسائل
التدبير مما انفردت به الإمامية أن التدبير لا يقع إلا مع القصد إليه والاختيار له و
لا يقع على غضب ولا إكراه ولا سكر ولا على جهة اليمين ويكون القربة إلى الله تعالى هي المقصودة
به دون سائر الأغراض وخالف باقي الفقهاء في هذه المسائل والدلالة على صحة مذهبنا فيها
كلها ما قدمناه في باب العتاق وشروطه وأنه لا يقع على هذه الوجوه التي قلنا أنه لا يقع
عليها والطريقة في الأمرين واحدة مسألة ومما انفردت الإمامية به أن أجازوا
بيع المدبر فقالوا إن كان ذلك التدبير تطوعا وتبرعا جاز له بيعه على كل حال في دين وغير دين
كما يجوز له الرجوع في وصيته وإن كان تدبيره عن وجوب لم يجز بيعه ومعنى ذلك أن يكون
قد نذر مثلا إن برئ من مرضه أو قدم غائبه أن يدبر عبده فيفعل ذلك واجبا لا تبرعا وما وجدنا
أحدا من الفقهاء فصل هذا التفصيل لأنهم أطلقوا إما جواز البيع على كل حال أو المنع منه على كل
حال فقال أبو حنيفة وأصحابه لا يجوز بيعه وهو قول ابن أبي ليلى وسائر أهل الكوفة والحسن بن حي
وقال مالك لا يجوز بيع المدبر فإن باع مدبره فأعتقه المشتري فالعتق جائز وينتقض التدبير
والولاء للمعتق وكذلك إن وطئها فحملت منه صارت أم ولد وبطل التدبير وقال الأوزاعي
لا يباع المدبر إلا من نفسه أو من رجل يعجل عتقه وولاؤه لمن اشتراه ما دام الأول حيا فإذا
مات الأول رجع الولاء إلى ورثته وقال الليث أكره بيع المدبر فإن باعه وأعتقه المشتري
جاز بيعه وولاؤه لمن أعتقه وقال عثمان البتي والشافعي يجوز بيع المدبر من حاجة ومن غير حاجة
فإن الجماعة من قسيم تقسيم الإمامية تضادت المسألة إفرادا دليلنا على ما ذهبنا إليه بعد
الإجماع الذي يتردد أن التدبير إذا كان على سبيل النذر فهو واجب عليه لازم له فلا يجوز
الرجوع فيه ولا الفسخ له وليس كذلك التبرع لأنه لا سبب له يقتضيه مسألة
ومما انفردت الإمامية به أن تدبير الكافر لا يجوز وقد مضى الكلام في نظير هذه المسألة فلا دللنا

على أن عتق الكافر لا يجوز فإن التدبير ضرب من العتق مسألة ومما انفردت به الإمامية
أن من دبر نصيبه من عبد ثم مات انعتق نصيبه والقول في نصيب شريكه كالقول فيمن أعتق شقصا
من حقه من عبده وتلك القسمة التي ذكرناها في عتق الشقص هي كائنة ههنا والدلالة على
المسألتين واحدة مسألة ومما انفردت به الإمامية أنهم قسموا المدبر وقالوا
إن كان عن وجوب فهو من رأس المال وإن كان عن تطوع فهو من الثلث وباقي الفقهاء يخالفون في
ذلك وما جرى لهم هذه القسمة لأن أبا حنيفة وأصحابه والثوري ومالكا والأوزاعي والحسن بن حي
والشافعي قالوا بالإطلاق إن المدبر يكون من الثلث وقال زفر والليث بن سعد المدبر من جميع المال
وهو قول مسروق وإبراهيم النخعي وروي عن الشعبي أن شريحا كان يقول المدبر من الثلث فإن
حكاية هذه الأقوال انفراد الإمامية إذا قسموا والدلالة على صحة قولهم بعد إجماع الطائفة
أنه إذا كان واجبا جرى مجرى الديون في خروجه من أصل المال وإذا كان تبرعا وتطوعا فهو
كالوصية وما يتبرع به الموصي والقسمة واجبة فإن تشاغلوا بالخبر الذي يروونه عن ابن عمر
قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله المدبر من الثلث فالجواب عنه أن هذا خبر واحد لا
نعرفه وأنتم تنفردون به ولا تعارضه أخبار لنا كثيرة موجودة في كتبنا ولو سلمناه على ما فيه
حملناه على تدبير التطوع والتبرع دون الوجوب مسألة ومما انفردت به الإمامية
أن التدبير متى علق بعضو من الأعضاء لم يكن تدبيرا ولا كان له حكم وباقي الفقهاء يخالفون في
ذلك لأن الشافعي إذا ذهب إلى أن العتق إذا علق بأي عضو كان من الأعضاء وقع يجب أن يذهب
في التدبير إلى مثله وأبو حنيفة إذا ذهب إلى أن العتق يقع متى تعلق بعضو يعبر به عن الجملة مثل
الرأس أو الفرج يجب أن يقول في التدبير مثل ذلك وما دللنا به في مسائل العتق من أن العتق
لا يقع متى علق بعضو من الأعضاء هو بعينه دليل في التدبير في هذه المسألة مسألة
ومما انفردت به الإمامية أنه لا يجوز أن يكاتب العبد الكافر وأجاز باقي الفقهاء ذلك وقد دللنا
على نظير هذه المسألة في مسائل العتق والتدبير وما دللنا به هناك هو دليل في هذا الموضع ويمكن
أن يستدل على ذلك أيضا بقوله تعالى فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيرا فلا يخلو المراد بالخير
أن يكون المال أو الصناعة وحسن التكسب على ما قاله الفقهاء أو يراد به الخير الذي هو الدين
والإيمان ولا يجوز أن يراد به المال ولا التكسب لأنه لا يسمى الكافر والمرتد إذا كانا مثريين أو مكتسبين
خيرين ولا أن فيهم خيرا ويسمى ذو الإيمان والدين خيرا وإن لم يكن مثريا ولا مكتسبا فالحمل على ما
ذكرناه أولى ولو تساوت المعاني في الاحتمال لوجب الحمل على الجميع مسألة ومما انفردت
به الإمامية أن المكاتب إذا اشترط على مكاتبه أنه متى عجز عن مال مكاتبته رجع
رقا كان هذا الشرط صحيحا ماضيا وإن لم يشترط عليه أنه متى أدى بعضا وبقي بعض عتق منه
بقدر ما أدى وبقي رقيقا بقدر ما بقي عليه كان ذلك أيضا جائزا ولزم الشرط ...

الكتابة وادى المكاتب البعض وبقي البعض كان رقيقا بقدر ما بقي عليه وحرا بقدر ما ادى
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه وابن ابي ليلى وابن شبرمة والثوري
ومالك والشافعي واحمد واسحق والليث بن سعد المكاتب عبد ما بقي عليه درهم لا يعتق
الا اذا ادى جميع الكتابة وروي عن النخعي انه قال اذا ادى المكاتب النصف او الثلث
من كتابته فلتجب الاجرة الى الرق وروي عن الشعبي انه قال كان عبد الله وشريح يقولان
في المكاتب اذا ادى الثلث فهو غريم وروي عن عبد الله ايضا انه اذا ادى المكاتب قيمة
رقبته فهو غريم والذي يدل على صحة مذهبنا اجماع الطائفة وان شئت ان تقول كل
من قال ان عتق المكاتب يتبعض ولا يقف يقول بما ذكرناه في هذه المسألة فالتفرقة بين المسألتين
خلاف لاجماع الامة وقد دللنا على ان عتق الكافر لا يصح ولا يقع ويمكن ان يحتج ايضا على
ان الكتابة عقد يتعلق بالشرط الذي يرتضيان به فيجب ان يكون بحسب ما يشترطان ويترا
ضيان عليه واذا اطلق الكتابة وجعل الرقبة بازاء المال كل ما نقص عن المال [illegible] نقصانه
من الرقبة

مسألة في بيع امهات الاولاد

ومما انفردت به
الامامية القول بجواز بيع امهات الاولاد بعد وفاة اولادهن ولا يجوز بيع ام الولد
وولدها حي وهذا هو موضع الانفراد فان من يوافق الامامية في جواز بيع امهات الاولاد
خالفها في التفصيل الذي ذكرناه وقد روت العامة وحكى اصحاب الخلاف القول بجواز
بيع ام الولد عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام وعبد الله بن عباس وجابر بن عبد الله
وابي سعيد الخدري وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن الزبير والوليد بن عقبة وسويد بن
غفلة وعمر بن عبد العزيز ومحمد بن سيرين وابن الزبير وعبد الملك بن يعلى وهو قول اهل
الظاهر وخالف باقي الفقهاء في ذلك ومنعوا من بيعهن والذي يدل على صحة مذهبنا
بعد اجماع الطائفة قوله تعالى واحل الله البيع وهذا عام في امهات الاولاد
وغيرهن فان قيل قد اجمعنا على ان قوله تعالى واحل الله البيع مشروطا بالملك
فان بيع ما لا يملك لا يجوز قلنا الملك باق في ام الولد بلا خلاف لان وطأها مباح ولا
وجه لاباحته الا ملك اليمين ويدل ايضا على ذلك انه لا خلاف في جواز عتقها بعد الولد
ولو لم يكن الملك باقيا لما جاز العتق وكذلك يجوز مكاتبتها ولو اخذ سيدها ما كاتبها
عليه حرم عليه ردها وهذا يدل على بقاء الملك وكذلك اجمعوا على ان قاتلها لا يجب
عليه الدية وانما يجب عليه قيمتها فان قالوا بقاء الملك لا يدل على جواز البيع بل لا يمتنع
ان يبقى الملك وهو ناقص كملك الشيء المرهون هو باق للراهن وان لم يجز بيعه قلنا
اذا سلمتم بقاء الملك فبقاؤه يقتضي استمرار احكامه واذا ادعيتم فيه النقصان طولبتم
بالدلالة ولن تجدوها على انا لو سلمنا نقصان الملك تبرعا لجاز ان نحمله على انه لا يجوز

بيعها مع بقاء ولدها وهذا ضرب من النقصان في الملك ويدل ايضا على ذلك قوله تعالى
والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وقد علمنا ان المولى
ان يطأ ام ولده وانما يطأها بملك اليمين لانه لا عقد هاهنا واذا جاز ان يطأها بالملك جاز له
ان يبيعها كما جاز مثل ذلك في سائر جواريه ومما يمكن ان نعتمده بما ذكرناه ان بيع امهات الاولاد
كان مستحلا في حياة النبي عليه السلام معتادا طول ايام ابي بكر حتى نهى عمر عن ذلك لرأي
ما منع منه اتباعا لمقالة وانما نهى عن ذلك الخليفة كما انه نهى عن متعة الحج والزواج المطلق
ثلاثا بلفظ واحد وتخيير زوجته عليه واغرامه انس بن مالك وديعة هلكت من ماله في
مسائل كثيرة خالف فيها جميع الامة فما الخلاف عليه في بيع امهات الاولاد الا كالخلاف
عليه في المسائل التي ذكرنا بعضها ومما يقوي ان نهي عمر عن بيع امهات الاولاد
كان لرأي اختاره وهو ما روي عن عبد الله بن ابي الهذيل قال اشتريت الى عمر فقال اي
امة اشتراها [illegible] فهو يقبلها وينظرها وانا شاهد به [illegible] ادخل فيما [illegible] فقال عمر هذا
فساد [illegible] ان يفسد ولو لم يكن بيع ام الولد جائزا لما كان عمر [illegible]
الغلام للجارية ويردها الى ابي الغلام ومما يمكن ايراده على سبيل المعارضة فانه وارد
من طريق الآحاد التي لا يجوز الاحتجاج بها فيما طريقه العلم وانما يصح لاصحابنا ان يعارضوا
بها لان خصومنا يرون العمل باخبار الآحاد ما رواه ابو داود سليمان بن الاشعث
السجستاني قال حدثنا عبد الله بن محمد النوفلي قال حدثنا محمد بن سلمة عن محمد بن اسحق
عن خطاب بن صالح مولى الانصار عن امه عن سلامة بنت معقل قالت قدم بي عمي في الجاهلية
فباعني من الحباب بن عمرو فولدت له عبد الرحمن ثم هلك فقالت امرأته الآن تباعين
في دينه فاتيت رسول الله صلى الله عليه وآله فاخبرته فقال عليه السلام من صاحب تركة الحباب
قيل ابن عمرو فقال اعتقوها فاذا سمعتم برقيق قدم علي فأتوني اعوضكم منها فعوضهم منها
غلاما فلو عتقت ام الولد بموت سيدها لما امر النبي عليه السلام الوارث بعتقها ولما امر
بالعوض عنها لانها قد عتقت بموت سيدها وليس لهم بيعها ومما يمكن ذكره ايضا على
سبيل المعارضة [illegible] عطاء وابو الزبير وابن ابي نجيح كلهم عن جابر بن عبد الله قال
بعنا امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وابي بكر فلما كان ايام عمر
نهانا وعن زيد العمي عن ابي الصديق الناجي عن ابي سعيد الخدري قال كنا نبيع امهات
الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وعن ابراهيم بن مهاجر قال سمعت ابن
ابي علقمة يقول كنا نبيع امهات الاولاد على عهد عمر الى ان نهانا عنه وعن عبيدة
السلماني عن امير المؤمنين عليه السلام قال كان رأيي ورأي عمر ان لا تباع امهات الاولاد
وقد رأيت الآن بيعهن وعن محمد بن سيرين عن [illegible] الهمداني [illegible] قال [illegible]

نهى عمر

وعتقت عتقت وان كرهت وتحرمت يقف في هذا الخبر ليدل على ان نهيه عن بيعها كان على سبيل
الاستحباب لانها لو عتقت بموت السيد لما صح تجويزها من عتقها وروى الاجلح عن زيد بن
وهب قال اصاب ابن سهم للجارية فولدت منه بنتا وماتت البنت فأتينا عمر فقصصنا عليه
القصة فقال اني جاريتك فان شئت فبعها وعن الحكم عن زيد بن وهب عن عمر نحوه فاما الخبر الذي
من يعترض على ما ذكرنا في الرواية عن جابر وابي سعيد الخدري من انا كنا نبيع امهات
الاولاد والنبي صلى الله عليه وسلم فينا حي لا يرى بذلك باسا بان يقول الخبر يفيد لذلك
على ان النبي عليه السلم كان عالما بذلك ولم ينكره وقد يجوز ان يكون في حياته عليه السلم
ما لا يعرفه فليس بشيء مرضي لان احتجاج الرجلين بان بيع امهات الاولاد كان في حياة النبي
عليه السلم خرج مخرج الاخبار بانه كان عالما بذلك والا فلا فائدة في ان يجري في ايامه
ما لا يعرفه ولو ساغ هذا التاويل لقيل لما هذا التخريج الذي تخرجه الخصوم فلما لم يقل
ذلك دل على انهما انما اخبرا بان ذلك جرى وهو عليه السلم يعرفه ويبلغه فلا ينكره وقد تعلق
من امتنع من بيع امهات الاولاد باشياء منها ان ولدها حر وهذه الامة حرة لا محالة وهو كالجزء
منها فحرية متعدية اليها ومنها ما رواه عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله ايما رجل ولدت منه امته فهي معتقة عن دبر منه وعن ابن عمر عن
النبي عليه السلم نحوه وعن سعيد بن المسيب قال امر النبي عليه السلم بعتق امهات
الاولاد وان لا يبعن ولا يستعبدن وبما روي عنه عليه السلم في مارية حين ولدت
منه انه قال اعتقها ولدها وادعوا ايضا اجماع الصحابة على عتقهن في ايام عمر بن
الخطاب والاجماع حجة فيقال لهم فيما تعلقوا به اولا لم زعمتم ان حرية الولد تتعدى
الى الام ومن مذهبكم ان الام لا تتبع الولد في الاحكام وانما يتبعها الولد فاذا اعتقت
الامة عتق ما في بطنها وليس اذا اعتق ما في بطنها عتقت وايضا فلو كان الولد هو الموجب
لحريتها لعتقت في الحال ولم يتاخر ذلك الى موت السيد على ان اصحاب الشافعي لا يصح
ان يتعلقوا بهذه الطريقة لان الشافعي يذهب الى ان من اشترى امراته وهي امة وقد
كانت حملت منه ووضعت عنده ولدا عتق ولده منها ولم تنتشر [illegible] الولد اليها بل
تكون امة حتى تحمل منه وهي في ملكه فاما ما روي عن عكرمة عن ابن عباس فان حفاظ
اصحاب الحديث ونقاده قطعوا على انه كذب لا اصل له وكذلك الخبر الذي روي عن
سعيد بن المسيب ويوضح ذلك ما رواه اشعث عن سالم ابي عزرة القرشي عن ابن عباس انه
كان يجعل امهات الاولاد من انصباء اولادهن فلو كان عند ابن عباس في ذلك اثر عن رسول الله
صلى الله عليه وآله يقتضي العتق والحرية لما جعلهن من انصباء اولادهن وقد روي عن ابن
عباس انه قال في ام الولد انما هي كبعيرك او شاتك وعن سعيد بن جبير عن عكرمة في ام الولد

قال قال عمر تعتق فلو كان عكرمة على ما ذكره في الخبر الاول روى عن ابن عباس عن النبي
عليه السلم لما اسنده الى عمر بل كان ينسبه الى النبي عليه السلم عن ابيه قال قال رجل لابن
عمر مولى لعبد الله بن الفزر يبيع امهات الاولاد فقال ابن عمر لكن ابي عمر كان يقول ايما امة
ولدت من سيدها فهي معتقة له وهي حرة اذا مات وعن عبد الله بن دينار عن ابن عمر نحوه
فلو كان ابن عمر روى عن النبي عليه السلم انها تعتق بموته لجعل حديثها مسندا الى النبي عليه السلم
ولم يجعله الى عمر وقد روي عن زيد بن وهب الجهني قال مات رجل منا وترك ام ولد فامر الوليد بن عقبة
ببيعها فقال ابن مسعود ان كنتم لا بد فاعلين فاجعلوها من نصيب ابنها تعتق فلو كان في ذلك
اثر عن النبي عليه السلم لما خفي على ابن مسعود ولا على الوليد بن عقبة وهو امير الكوفة من قبل
عثمان بن عفان حتى يقضي ببيعها بمحضر من الصحابة ولما قال امير المؤمنين عليه السلم قد كان من رأيي
ورأي عمر ان لا يبعن وقد رأيت الآن ان يبعن ولما كان عبد الله بن الزبير لا يبيعهن طول ولايته
على الحرمين والعراق من غير ان ينكر اصحابه عليه وعن القسم بن الفضل بن معدان عن محمد بن [illegible]
قال كانت جدتي ام ولد لعثمان بن مظعون فاراد ابن عثمان بيعها بعد موت ابيه فاتت عائشة فقالت
ان ابن عثمان يريد بيعي فلو كلمتيه فلو جعلني موضعا ما لي وقد كنت ولدت من ابيه فقالت لها
اذهبي الى عمر فانه يعتقك فاتيت عمر فارسل الى ابن عثمان بن مظعون فقال له اردت بيع هذه
فقال نعم قال ليس لك ذلك هي حرة وفي هذا دليل على ان عائشة وابن عثمان بن مظعون كانا
يريان بيعهما وانه لم يكن عندهما في ذلك اثر عن النبي عليه السلم ولولا ذلك ما جاز بيعها امير المؤمنين
علي عليه السلم وجابر وابن عباس وابن الزبير وابو سعيد الخدري والوليد بن عقبة وغيرهم على ان
هذه الاخبار التي تعلقوا بها وما اشبهها اخبار آحاد لا توجب علما ولا يقينا والذي يوجبه مع
السلامة الظن ولا يجوز الرجوع عن الادلة التي قدمناها مما يوجب العلم اليقين فاما معارضتهم
بما ذكرنا بعضه واغفلنا معظمه من رواياتهم المتضمنة لجواز بيع امهات الاولاد فانما تختص
الشيعة الامامية في هذا الباب من الاخبار دعوا اكثر من ان تحصى واتباعا وتشاهم بما يروونه
وينقلونه وهو موجود في كتب اخبارهم على انه يمكن اذا سلمنا صحة الخبر الاول والثاني ان يكون
المعنى فيه انها تعتق اذا كان مولاها قد علق عتقها بموته وهذا انما لا شبهة فيه فاما ما رووه
عن النبي عليه السلم في ام ابراهيم ولده انه قال اعتقها ولدها فهو ايضا من اخبار الآحاد التي لا توجب
العلم وهم يروونه عن ابي بكر بن ابي سبرة وهو عند نقاد اصحاب الحديث من الكذابين ويرويه
ابن ابي سبرة عن الحسين بن عبد الله بن عبيد الله بن عباس وهو عندهم من الضعفاء المطعون عليهم
وهو معارض بما قدمناه ولا بد من ترك ظاهره لان ولدها لو كان اعتقها لعتقت في الحال و
قد اجمعنا على خلاف ذلك ويحتمل ان يكون النبي عليه السلم علق عتقها بولادتها فلما حصلت الولادة
التي هي الشرط في العتق قال عليه السلم اعتقها ولدها وهذا التاويل اولى من تاويلهم لانهم يحملون

السبب الذي هو العتق مجرى السبب الذي هو الولادة، وما يوجبه بما يقتضي أن يكون السبب بعد
السبب بلا فصل على ما قدمناه، وهذا الخبر أيضاً فيحتمل على أن المراد به أن ولدها يدعو إلى عتقها أو ما
دعاه إلى عتقها جاز أن يجعل كأنه وقع عتقها، فأما ما ادعوه من الإجماع فقد بينا أن الخلاف في هذه
المسألة متقدم ومتأخر، وأن بيع أمهات الأولاد كان في أيام النبي عليه السلم وأبي بكر إلى أن
نهى عنه عمر، وكيف يدعى الإجماع في هذه المسألة والخلاف فيها أظهر من الشمس، وقد رووا عن الخليفة
عمر بن عبد العزيز أنه كتب إلى عدي في رجل مات وعليه دين ولم يدع إلا أم ولد، قال الشعبي
في الدين، وعن ابن مسعود قال تعتق من نصيب ولدها، وعن الشعبي وإبراهيم النخعي قالا تجزي
عتق أم الولد في الرقبة الواجبة، وعن حماد بن زيد عن أيوب وابن عون أن ذا قرابة لمحمد بن سيرين
توفي وترك أم ولد له حبلى، فأرسل محمد بن سيرين إلى عبد الملك بن يعلى وهو قاضي البصرة فأمر
عبد الملك أن يجعل عتقها من نصيب ولدها، وفي ذلك كله دليل على أن الخلاف ما زال في الأعصار
المتقدمة والمتأخرة إلى وقتنا هذا.

كتاب الصيد والذبائح والأطعمة والأشربة واللباس

مسألة: ومما انفردت به الإمامية الآن وإن وافقها في ذلك قول أقوام حكي
قديماً القول بأن الصيد لا يحل إلا بالكلاب المعلمة دون الجوارح كلها من الطيور وذوات الأربع والصقر
والبازي والشاهين وما أشبههن ومن ذوات الأربع كعناق الأرض والفهد وما جرى مجراهما، ولا يحل عندهم
أكل ما قتله غير الكلب المعلم، وخالفنا باقي الفقهاء في ذلك وأجازوا أكل ما علم من الجوارح من الطيور
وذوات الأربع مجرى الكلاب في هذا الحكم، وذكر أبو بكر أحمد بن علي الرازي الفقيه في كتابه المعروف
بأحكام القرآن عن نافع قال وجدت في كتاب لعلي بن أبي طالب عليه السلم قال لا يصلح أكل ما قتلته
البزاة، وروى أيضاً عن ابن جريج عن نافع قال قال عبد الله ما أمسك من الطير البزاة وغيرها فما
أدركت ذكاته فذكيته فهو لك وإلا فلا تطعمه، وروى سلمة بن علقمة عن نافع أن علياً عليه السلم
كره ما قتلته الصقور، ويحكى عن مجاهد أنه كان يكره صيد الطير ويقول مكلبين إنما هي الكلاب،
وذكر أبو بكر الرازي أن بعض العلماء حمل مكلبين على الكلاب خاصة وبعضهم حمل ذلك على الكلاب
وغيرها، والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة عليه قوله تعالى «وما علمتم
من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه» الآية،
وهذا نص صريح على أنه لا يقوم مقام الكلاب في هذا الحكم غيرها، لأنه تعالى لو قال وما علمتم
من الجوارح ولم يقل مكلبين لدخل في الكلام كل جارح من ذي ناب وظفر، ولما أتى بلفظة مكلبين
وهي تخص الكلاب لأن المكلب هو صاحب الكلاب بلا خلاف بين أهل اللغة علمنا أنه لم يرد بالجوارح
جميع ما يستحق هذا الاسم، وإنما أراد الجوارح من الكلاب خاصة، ويجري ذلك مجرى قولهم
ركب القوم بغالهم مسرعين أو مجرين نجائبهم لا خيلهم، وإن كان اللفظ الأول عام الظاهر إلا على

عناق الأرض
سياه گوش

ركوب البغلة والجمال. فإن قيل دلوا على أن مكلبين إنما أراد به صاحب الكلاب، وما أنكرتم
أن يريد به المضري للجارح المغري له والمجري فيدخل فيه المكلب وغيره، قلنا ليس يجوز
أن يتكلم فيما طريقه اللغة من لا يعرف موضوع أهلها، ولا يعرف عن أحد من أهل اللغة
العربية أن المكلب هو المغري أو المضري، بل يقولون وقد نطقوا في كتبهم عليه أن
المكلب هو صاحب الكلاب، قال النابغة الذبياني: سرت عليه من الجوزاء سارية
تزجي الشمال عليه جامد البرد فارتاع من صوت كلاب فبات له طوع الشوامت من خوف ومن صرد
وفسر أهل اللغة أنه أراد بكلاب صاحب الكلاب، وكلاب ومكلب واحد، وذكر صاحب
كتاب الجمهرة أن المكلب صاحب الكلاب، وأنشد قول الشاعر: ضراء أحست نبأة من مكلب
وما ذكر في هذا الباب أكثر من أن يحصى، وقد ذكر في تصريف ما يبنى من الكاف والباء واللام
أن المكلب هو المضري والمعلم، وقد فتشنا سائر كتب أهل اللغة فما وجدنا لأحد منهم ذكر
ذلك، ومن اعترض بقولهم فلان مكلب على كذا وتكلب على كذا فغير مناف لما قلناه، لأن التكلب ههنا
هو العطش، والمكلب عندهم هو العطشان، ولا يقول أحد منهم كلبت الطائر الجارح إذا
علمته وأضريته، لأن هذه اللفظة مستعملة مشتقة من لفظ الكلاب، فكيف يستعمل في غيرها.
وإذا قيل: قد قالوا الأسير مكلب، قلنا: من قال ذلك فقد فسره وقال معنى مكلب
مشدود بالكلب الذي هو القد، ولما كان الأسير المشدود بالقد الذي هو الكلب قيل
مكلب، وما أنكرنا أن يكون المكلب في موضع من المواضع في غير الكلاب، وإنما أنكرنا أن يكون
المكلب هو المعلم والمغري والمضري، على أنا لو سلمنا أن هذه اللفظة قد تستعمل
في التعليم والتمرين فذلك مجاز، والمعنى الذي ذكرناه استعمالها فيه حقيقة، وحمل القرآن
على الحقيقة أولى من حمله على المجاز، على أن قوله تعالى «وما علمتم من الجوارح» يغني
عن أن يكرر ويقول معلمين، لأن من حمل لفظة مكلبين على التعليم لا بد من أن يلزمه التكرار،
وإذا جعلنا ذلك مختصاً بالكلاب أفاد، ولأنه بيان لأن هذا الحكم يتعلق بالكلاب دون غيرها،
ولو أبدلنا في الآية لفظة مكلبين بمعلمين لما حسن، فكيف يحمل على معناها ولو صرحنا
بما كان الكلام قبيحاً، ويدل أيضاً على ما ذهبنا إليه أن الجارح غير الكلب إذا صاد
صيداً فقتله فقد حله الموت، وكل حيوان حله الموت فهو ميتة ويستحق هذا الاسم
في الشريعة إلا أن يقوم دلالة شرعية على ذكاته، فلا يجري عليه حينئذ اسم الميتة
وإن حله الموت، فإذا ادعوا ذكاة ما حله الموت من صيد البازي والفهد وما أشبههما
فعليهم الدلالة، ولا يتمكنون من دلالة، وإنما يفزعون إلى خبر واحد أو قياس، وما فيهما ما
يوجب العلم فيترك له ظاهر القرآن.

مسألة: ومما انفردت به الإمامية
أن الكلب إذا أكل من الصيد وإن كثر أكله منه وتكرر فإنه لا يؤكل منه، وخالف باقي الفقهاء

في ذلك فقال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد إذا أكل الكلب من الصيد فهو غير معلم
فلا يؤكل ويؤكل صيد البازي وإن أكل وهو قول الثوري وحكي عن مالك والأوزاعي والليث
يؤكل وإن أكل الكلب منه وقال الشافعي لا يؤكل إذا أكل الكلب منه والبازي مثله وإنما كان
هذا انفرادا لأن من قال من الفقهاء أنه يؤكل من الصيد وإن أكل منه لم يعتبر ما شرطناه
من الأكل والأغلب بل أطلق فصار الذي شرطناه انفرادا في هذه المسألة والذي يدل
على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة عليه أن أكل الكلب من الصيد إذا تكرر دل
تكرر دل على أنه غير معلم والتعليم شرط في إباحة صيد الكلب بلا خلاف وبدلالة قوله
تعالى وما علمتم من الجوارح وإذا تتابع أكل الكلب من الصيد دل على أنه غير معلم فلا يحل
أكل صيده ولأنه إذا تتابع الأكل له لا يكون ممسكا له على صاحبه بل يكون ممسكا له على
نفسه وقول المخالف لم لا كان الكلب متى أكل يخرج من أن يكون معلما وليس كذلك البازي لأن الأكل
إذا اشتد ونادر لم يخرج به من أن يكون معلما ألا ترى أن العالم ربما قد يقع منه الغلط
فيما هو عالم به ومختبر له على سبيل الشذوذ من صناعة وكتابة وغيرهما ولا يخرج
عن كونه عالما والبهيمة مع فقد العقل بذلك أحق وتفرقة من فرق من القوم بين البازي
وجوارح الطير وبين الكلب بأن الطائر لا يقبل التعليم في ترك الأكل مما يصيده وأنه
يكفي في كونها معلمة مع أنها مستوحشة غير آنسة أن تألف صاحبها وتجيبه إذا
دعاها والكلب مستأنس فلا يكفي في كونه معلما أن يدعى فيجيب ويألف صاحبه فلا بد
من أن يكون تعليمه إنما هو لترك الأكل غير صحيحة لأن البازي كما جاز أن يقهر ويمرن
على ما يخالف الطبيعة من الاستيناس وإجابة دعاء صاحبه جاز أيضا أن يمرن ويعلم ترك
الأكل لما يمسكه فيعتاد ذلك ويفارق به طباعه كما فارق في الوجه الأول وأما الكلاب
فليس كلها مستأنسة وفيها المستوحش أيضا فلم لا يكون علامة كونها معلمة هي أن يستأنس
بنا وندعوها فتجيبه ومعلوم ضرورة أن إجابة داعيها ليس هو بشيء إليها وإنما نعلمه
ونمرنه عليه فألا أجروها مجرى جوارح الطير في أن أكلها لما تمسكه ليس يخرجها لها
من التعليم وهذا كله من القوم خدش وخبط مسألة ومما انفردت به الإمامية
تحريم أكل الثعلب والأرنب والضب ومن صيد البحر السمك الجري والمارماهي و
الزمار وكل ما لا فلس له من السمك وخالف باقي الفقهاء في ذلك إلا أنه روي عن أبي حنيفة
وأصحابه موافقتنا في الثعلب خاصة وروي عنهم أيضا كراهية أكل الضب ورووا كلهم
خبر معروف رواه الأعمش قال نزلنا أرضا كثيرة الضباب فأصابتنا مجاعة فطبخنا
منها وإن القدور لتغلي بها إذ جاء رسول الله صلى الله عليه وآله فقال ما هذا فقلنا ضباب
أصبناها فقال عليه السلام إن أمة من بني إسرائيل مسخت وأنا في تلك الأرض أخشى أن تكون

المرماهي

هذه منها فاكفؤوها وهذا الخبر يقتضي كما تراه أن الضب محرم لأنه مسخ وهو قول الإمامية
لأنهم يعدون الضب من جملة المسوخ التي هي الفيل والأرنب والذئب والعقرب والضب
والعنكبوت والجري والوطواط والقرد والخنزير ولا يزال المخالفون إذا سمعوا منهم ذكر
هذه المسوخ التي ما اعتمدوا فيها أنها مسوخ إلا على الرواية تضاحكوا واستهزؤوا بهم و
نسبوهم إلى الغفلة وبعد الفطنة وهم يروون عن شيوخهم وعن رجالهم مثل ما عجبوا منه
بعينه والله المستعان والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وإن شئت أن
تبني هذه المسألة على مسألة تحريم صيد البازي وما أشبهه من جوارح الطير فقلت
كل من حرم صيد جوارح الطير حرم ما عددناه والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع فإن
استدل المخالف بقوله تعالى أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم
صيد البر ما دمتم حرما وظاهر هذه الآية يقتضي أن جميع صيد البحر حلال وكذلك صيد البر
إلا على المحرم خاصة واستدل بما لا يزال يستدل به على أن أصل المنافع التي لا ضرر فيها عاجلا
ولا آجلا على الإباحة وعلى من حظر شيئا من ذلك الدليل والجواب أن قوله تعالى
أحل لكم صيد البحر لا يتناول ظاهره الخلاف في هذه المسألة لأن الصيد مصدر صدت وهو
يجري مجرى الاصطياد الذي هو فعل الصائد وإنما يسمى الوحش وما جرى مجراه صيدا مجازا
وعلى وجه الحذف فكأنه محل للاصطياد فسمي باسمه وإذا كان كلامنا في تحريم لحم الصيد
ولا دلالة في إباحة الصيد لأن الصيد غير المصيد فإن تعلق بقوله تعالى وطعامه متاعا
لكم وللسيارة يقتضي أنه أراد المصيد دون الصيد لأن لفظة الطعام لا يليق إلا بما ذكرناه
دون المصدر قلنا لو سلمنا أن لفظة الطعام ترجع إلى جميع ما يخرج من حيوان البحر
لكان لنا أن نقول قوله تعالى وطعامه يقتضي أن يكون ذلك اللحم مستحقا في الشريعة لاسم
الطعام لأن ما هو محرم في الشريعة لا يسمى بالإطلاق فيها طعاما كالميتة والخنزير فمن ادعى
في شيء مما عددناه وحرمناه أنه طعام في عرف الشريعة فليدل على ذلك فإنه يتعذر عليه وقد روي
عن الحسن البصري في قوله تعالى وطعامه أنه أراد به البر والشعير والحبوب التي تسقى بذلك
الماء وحمل أكثر المفسرين لفظة البحر على كل ماء كثير من عذب وملح وإذا حمل على الحبوب سقط
المسألة فأما الجواب عن قولهم إن الأصل الإباحة فهو كذلك إلا أنا نرجع عن حكم الأصل
بالأدلة القاطعة وقد ذكرناها مسألة ومما انفردت به الإمامية أن من
وجد سمكة على ساحل بحر أو شاطئ نهر ولم يعلم هل هي ميتة أو ذكية فيجب أن يلقيها في
الماء فإن طفت على ظهرها فهي ميتة وإن طفت على وجهها فهي ذكية فإن أبا حنيفة وإن
وافقنا في أن السمك الطافي على الماء لا يؤكل فإنه لا يعتبر هذا الاعتبار الذي ذكرناه ووجب
على هذا الاعتبار أن يقول أصحابنا في السمك الطافي على الماء إنه ليس بمحرم على الإطلاق بل يعتبرونه

وإن وافقنا

ان تثنى

بما ذكرناه فإن تجدّده طارئاً على ظهر أو وجهه حملوا عليه خلافه. دليلنا الإجماع المتردد

وأيضاً فهذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة مترتبة وإن أحداً من المسلمين ما فرّق بين الأمرين

مسألة ومما انفردت الإمامية به أن ذبائح أهل الكتاب محرّمة لا يحلّ أكلها

ولا التصرف فيها لأن الذكاة ما لحقتها وكذلك صيدهم وما يصيدونه بكلب أو غيره وخالف في

الفقهاء في ذلك. دليلنا على صحة ما ذكرناه الإجماع المتردد وأيضاً قوله تعالى ولا تأكلوا

مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق وهذا نص في موضع الخلاف لأن من ذكرناه من الكفار

لا يرون التسمية على الذبائح فرضاً ولا سنة فهم لا يسمّون على ذبائحهم ولو سمّوا لكانوا

مسمّين لغير الله لأنهم لا يعرفون الله تعالى لكفرهم على ما دللنا عليه في غير موضع وهذه

الجملة تقتضي تحريم ذبائحهم. فإن **قيل** هذا يقتضي أن لا تحلّ ذبائح الصبي لأنه غير

عارف بالله تعالى. **قلنا** ظاهر الآية يقتضي ذلك وإنما أدخلناه في من تجوز ذبائحه

بدليل ولأن الصبي وإن لم يكن عارفاً فليس بكافر ولا معتقد أن إلهه غير من يستحق العبادة

على الحقيقة وإنما هو خالٍ من المعرفة فجاز أن يجري مجرى العارف متى ذبح وتلفّظ

بالتسمية وهذا كله غير موجود في الكفار. فإن اعترض علينا بقوله تعالى اليوم أحلّ لكم

الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم وادّعي أن الطعام

يدخل فيه ذبائح أهل الكتاب. **فالجواب** عن ذلك أن أصحابنا يحملون قوله تعالى

وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وطعامكم حلّ لهم على ما يملكونه مما يؤكل من حبوب

وغيرها. وهذا تخصيص لا محالة لأن ما صنعوه طعاماً من ذبائحهم يدخل تحت اللفظة

ولا يجوز إخراجه إلا بدليل فإذا **قلنا** تخصيصه بقوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم

الله عليه **قيل** لنا ليس أنتم بأن تخصّوا آيتنا بعموم آيتكم بأولى منّا إذا خصّصنا

الآية التي تعلّقتم بعموم ظاهر الآية التي استدللنا بها والذي يجب أن يعتمد في

الفرق بين الأمرين أنه قد ثبت وجوب التسمية على الذبيحة وأن من تركها عامداً

لا يكون مذكّياً ولا يجوز أكل ذبيحته على وجه من الوجوه وكل من ذهب إلى هذا المذهب

من الأمة يذهب إلى تخصيص قوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم وأن ذبائحهم

لا تدخل تحته والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع ولا يلزم على ما ذكرناه أن أصحاب

أبي حنيفة يوافقونا على وجوب التسمية وإن لم يخصّصوا بالآية الأخرى لأنا اشترطنا

إيجاب التسمية مع الذكر على كل حال وعند أصحاب أبي حنيفة أنه جائز أن يترك

التسمية من أدّاه اجتهاده إلى ذلك أو استفتى من هذه حاله والإمامية يذهبون

إلى أن التسمية مع الذكر لا تسقط في حال من الأحوال. فإن **قيل** على هذه الطريقة

التي تعتمدونها من الجمع بين المسلمين ما أنكرتم أن لمخالفكم أن يعكس هذه الطريقة عليكم

ويقول قد ثبت أن التسمية غير واجبة أو يشير إلى مسألة قد دلّ الدليل على صحتها خلافه لمن

يقول وكل من ذهب إلى هذا الحكم يذهب إلى عموم قوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ

لكم والتفرقة بين الأمرين خلاف الإجماع. **قلنا** الفرق بيننا ظاهر لأنا إذا بنينا على

مسألة ضممنا عهدة صحتها ونفي الشبهة عنها ومخالفنا إذا بنى على مسألة مثل أن

التسمية غير واجبة أو غير ذلك من المسائل لا يمكنه أن يصحّح ما بنى عليه ولا أن يورد حجة

قاطعة فيه والمحنة بيننا وبين من تعاطى ذلك ونحن إذا بنينا على مسألة دللنا على صحتها

بما لا يمكن دفعه فهذا على التفصيل يخرجه الاعتبار والاختبار. **مسألة**

ومما انفردت به الإمامية القول بإيجاب استقبال القبلة عند الذبح مع إمكان ذلك وخالف

باقي الفقهاء في وجوبه وأنه شرط في الذكاة. دليلنا بعد الإجماع المتردد الطريقة

التي تقدّم نظيرها وهي أن من ذبح غير مستقبل القبلة عامداً قد أتلف الروح وحلّ

الموت في الذبيحة وحلول الموت يوجب أن يكون ميتة إلا أن تقوم دلالة على حصول الذكاة

فلا يستحق هذا الاسم ومن ادّعى دلالة شرعية على ذلك كان عليه إقامتها ولو وجدها

لم يبق بعد ذلك إلا كونها ميتة وداخلة تحت قوله تعالى حرّمت عليكم الميتة وأيضاً

فإن الذكاة حكم شرعي وقد علمنا أنه إذا استقبل القبلة وسمّى اسم الله تعالى يكون

مذكّياً باتفاق وإذا خالف ذلك لم يتيقّن كونه مذكّياً فيجب الاستقبال والتسمية ليكون

بيقين مذكّياً. **مسألة** ومما ظُنّ انفراد الإمامية به القول بوجوب العقيقة

وهي الذبيحة يذبح عن المولود ذكراً كان أو أنثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال

الشافعي ومالك مستحبة وقال أبو حنيفة ليست بمستحبة وحكي عن الحسن البصري القول

بوجوبها وهو مذهب أهل الظاهر وهذه موافقة للإمامية. دليلنا بعد الإجماع

المتردد أن العقيقة نسك وقربة بلا خلاف وإيصال منفعة إلى المساكين ويدخل في

عموم قوله تعالى وافعلوا الخير وما أشبه هذا من الآية من الأمر بالطاعات والقربات وظاهر

الأمر في الشريعة يقتضي الوجوب. فإن **قيل** على الاستدلال بقوله تعالى وافعلوا الخير

في هذا الموضع وأشباهه من المسائل التي استدللنا بهذا العموم فيها ما أنكرتم من فساد

الاستدلال بذلك من جهة أن الخير لا نهاية له ومحال أن يوجب الله تعالى علينا ما لا يمكن

أن نفعله وإذا لم يجب إيجاب الجميع وليس البعض بذلك أولى من البعض بطل الاستدلال بالآية

قلنا لا شبهة في أن إيجاب ما لا يتناهى لا يصح غير أنا نفرض المسألة فنقول قد ثبت

أن من عقّ دفعة واحدة فلا بد أن يكون فاعلاً للخير وفعل المرء صحيح غير محال فيجب تناول

الآية له وهكذا نفرض في كل مسألة ومن منع استدلالنا بعموم هذه الآية على وجوب شيء من

العبادات والقربات وإن تعيّن على ما يصح تناول الإيجاب له لم يدخله في عموم الآية

ويمكن ان يذكر التي الف على سبيل المعارضة ما يروونه عنهم عن النبي عليه السلم انه قال في
المولود اهريقوا عنه دما وفي خبر اخر يعق عن الغلام شاتان وعن عايشة انها قالت
امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله ان نعق عن الغلام بشاتين وعن الجارية بشاة وروى
ابن عباس ان النبي عليه السلم عق عن الحسن والحسين صلوات الله عليهما كبشا كبشا فجمع
عليه السلم في ايجاب العقيقة بين القول والفعل وليس لهم ان يتعلقوا بما يروونه عن النبي
عليه السلم من قوله ليس في المال حق سوى الزكاة وبما يروى عنه عليه السلم من قوله من احب ان
ينسك عن المولود فلينسك عن الغلام بشاتين وعن الجارية بشاة فعلق ذلك بالمحبة وما كان
واجبا لا يعلق بالمحبة وبما يروونه عن فاطمة عليها السلم انها قالت يا رسول الله اعق
عن ابني الحسن فقال عليه السلم احلقي راسه وتصدقي بوزن شعره فضة ولو كانت واجبة
لامر بها **الجواب** عن ذلك كله ان هذه اخبار احاد يتفردون بها لا نعرف
عدالة رواتها ولا سماعاتهم وبازاء ايهام الاخبار التي تقدمها تتفردون بروايتها ما لا يحصى
مما يتفردون ايضا بروايته ما قد ذكرنا بعضه ولو عدلنا عن هذا كله وسلمنا هذه
الاخبار من كل قدح وجرح واوجبت غالب الظن الذي من مذهبنا ان اخبار الاحاد
لا يجب العمل في الشريعة بها وانما جاز لنا ان نعارضهم باخبار الاحاد لانهم باجمعهم
يذهبون الى وجوب العمل باخبار الاحاد ثم تستظهر متبرعين بذكرنا ولهذه
الاخبار اما الخبر الاول فلا دلالة لهم فيه لانه نفى ان يكون في المال حق سوى الزكاة
والعقيقة عند من اوجبها تجب في الذمة وهو في ذمة الوالدين لا في المال واما الخبر الثاني
فلا حجة فيه لانه انما علق الفضل في ذلك بالمحبة لا الاصل والفضل في ان يعق بشاتين
وقد يجري الواجب ويجري مجرى ذلك قول القايل من احب ان يصلي فليصل في
المساجد وفي الجماعات وانما يريد الفضل وان كان اصل الصلاة واجبا واما الخبر
الثالث فغير ممتنع ان يكون عليه السلم عق عنه او عزم على ان يتولى ذلك فعدل عن
امرها بذلك الى قربة اخرى لهذه العلة **مسألة** ومما انفردت به
الامامية ان كل طعام عالجه الكفار من اليهود والنصارى وغيرهم ممن ثبت كفرهم
بدليل قاطع فهو حرام لا يجوز اكله ولا الانتفاع به وخالف باقي الفقهاء في ذلك
وقد دللنا على هذه المسألة في كتاب الطهارة حيث دللنا على نجاسة سؤر الكفار ونجس
لا يجوز الوضوء به واستدللنا بقوله تعالى انما المشركون نجس واستقصيناه فلا معنى لاعادته
مسألة ومما انفردت الامامية به وان كان الفقهاء قد رووا عن ابن عباس
موافقتها في ذلك تحليل لحوم الحمر الاهلية وحرمها سائر الفقهاء وانتهوا في ذلك الى
ان ابا القسم روى عن مالك ان الحمار الوحشي اذا انس وصار يحمل عليه كما يحمل على الحمار

الاهلي فانه لا يؤكل وان خالف مالك سائر الفقهاء في ذلك دليلنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل
فيما فيه منفعة ولا مضرة فيه الاباحة ولحوم الحمر الاهلية بهذه الصفة فان ادعوا مخرج
الحظر من جهة الحظر لها والنهي عنها فانهم يفزعون الى اخبار الاحاد ليست حجة
في مثل ذلك وهي معارضة بامثالها ويمكن ايضا ان يستدل على ذلك بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الاية فان احتجوا عليه بقوله تعالى والخيل والبغال و
الحمير لتركبوها وزينة وانه تعالى اخبر انها للركوب والزينة فلا تؤكل قلنا لهم
قوله تعالى انها للركوب والزينة لا يمنع ان تكون لغير ذلك الا ترى ان القائل لو قال اعطيتك
هذا الثوب لتلبسه لا يمنع من جواز بيعه له وهبته والانتفاع به من وجوه شتى ولان
المقصود بالخيل والحمير الركوب والزينة وليس الاكل لحومها مقصودا فيها الا انه لا يمنع
من الحمل على الحمير والخيل وان لم يذكر الحمل وانما خص الركوب والزينة بالذكر والكثير من
الفقهاء يجيزون اكل لحوم الخيل ولم يمنع لفظ الاية ذكر الركوب والزينة خاصة من
اكل لحوم الخيل فكذلك الحمير فان استدلوا بما يروونه عن ابن عباس رضي الله عنه انه
قال نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن لحوم الحمر واذن في لحوم الخيل ان تؤكل وايضا
بما رواه خالد بن الوليد قال كنا مع النبي عليه السلم في خيبر فقال عليه السلم لا يحل اموال
المعاهدين الا بحقها وحرام عليكم الحمر الاهلية وبغالها وبما يروونه عن انس عن النبي عليه السلم
انه نهى عن لحوم الحمر وقال انها رجس **الجواب** عن ذلك ان هذه اخبار احاد والعمل
بها في الشريعة عندنا غير جايز ولا يجوز مع ذلك ان يرجع بها عن ظاهر الكتاب وتعارضها
بالاخبار التي ترويها الامامية ما لا يحصى ومما يروونه ويخالفوها ما رواه غالب بن الحسن قال
قلت يا رسول الله لم يبق من مالي الا حمر فقال عليه السلم اطعم اهلك من سمين مالك فاني انما نهيت عن
جوال القرى وهذا لا محالة معارض لاخبارهم وكلها مع ذلك يمكن ان يقال في تلك الاخبار ان سبب
النهي عن لحوم الحمر الاهلية هو لاجل الظهر وقلته في ذلك الزمان كما انه عليه السلم نهى عن لحوم
الخيل لهذه العلة وقد روي عن ابن عباس انه قال انما نهى عن لحوم الحمر لئلا يقل الظهر فيقوى
هذا التاويل بهذه الرواية فاما الخبر الذي تضمن انها رجس فالرجس والركس في النجس واحد
في الشريعة ولا يحصل من اهل الشريعة من ذهب الى ان الحمار الاهلي نجس العين **مسألة**
ومما انفردت به الامامية تحليل لحوم البغال وباقي الفقهاء على حظر ذلك وروي عن الحسن
البصري انه ذهب الى اباحة لحوم البغال وهذه موافقة للامامية وكل شيء دللنا به على
اباحة لحوم الحمر الاهلية وكل من اباح لحومها اباح لحوم البغال والتفرقة بين الامرين
خروج عن الاجماع **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الجنين الذي
يوجد في بطن امه بعد ذكاتها على ضربين ان كان كاملا وعلامة كماله ان ينبت شعره ان كان

من ذوات الشعر او بطلوعه وبره لمن كان ورد ذلك الا في بار عانه على الكلمه و ذكاته ابعد ذكاة له وان لم
يبلغ الحد الذي ذكرناه وجب ان يذكى ذكاة منفردة ان خرج حيا وان لم يخرج حيا فلا يؤكل
وانما كان هذا انفرادا لان الشافعي ومن وافقه يذهب الى ان ذكاة الجنين ذكاة امه على كل
حال وابو حنيفة ومن وافقه يذهب الى ان الجنين له ذكاة مفردة على كل حال دليلنا الاجماع
المتردد وان شيت ان تبني على بعض المسائل المتقدمة مثل وجوب التسمية على كل وجه او وجوب
استقبال القبلة وان احدا من الامة لم يفرق بين المسئلتين وليس لهم ان يحتجوا علينا
بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله ذكاة الجنين ذكاة امه ولم يفرق بين الكامل
من الاجنة وغير الكامل وبما يروونه ايضا عن النبي عليه السلام انه سئل عن البقرة والشاة يذبح
فيوجد في بطنها جنين انأكله او نلقيه فقال كلوا ان شئتم ولم يفصل كما فصلت الامامية
قلنا قد مضى ان اخبار الاحاد ليست حجة في الشرع وان هذا مما تنفرد به المخالفون
وبرواته ما يرويه الامامية في ذلك ولو سلمنا ذلك لكان لنا ان نتأول في الخبر الاول لا يخلو
من ان يكون تأويله على ما تأوله الشافعي عليه من ان المراد ان ذكاة الجنين هي ذكاة امه
وانه يعبر اليه حكم الذكاة لاجل ذكاتها وان كان كذلك حملناه على الجنين الكامل الذي قد نبت عليه
الشعر والوبر وخصصنا عمومه بادلتنا التي ذكرناها او يكون التأويل على ما تأوله ابو حنيفة
من ان ذلك على سبيل التشبيه وانما المراد بالخبر ان ذكاة الجنين مثل ذكاة امه في
الذبح فيحمل ذلك على الجنين الذي يخرج من بطن امه حيا وذكاته ما خرج كذلك واجبة كذكاة
الام ويقوي تأويل الشافعي وان كنا قد بينا تخريج مذهبنا على تأويل ابي حنيفة ان لفظ
الجنين مشتق من الاجتنان وهو الاستتار وهو انما يسمى بهذا الاسم في حال كونه في بطن امه
واذا ظهر زال عنه استحقاق هذا الاسم على الحقيقة ويسمى بذلك مجازا ان خرجت كان جنينا
بعد حال ظهوره فكيف يجوز ان يكون المراد ان الجنين اذا خرج حيا ذكي كما تذكى امه وهو
لا يستحق هذا الاسم بعد خروجه فالاشبه ان يكون المراد ان ذكاة امه يتعدى اليه في الحكم
وهو جنين في البطن ومن وجه آخر وهو ان تخصيص الام بالذكر لا بد له من فائدة واذا حمل على
ان ذكاتها ذكاة جنينها افاد هذا التخصيص واذا حمل على ان المراد ان الجنين يذكى اذا خرج
حيا كما تذكى امه لم يفد هذا التخصيص بالام لان غير الام من الذبايح كالام في هذا المعنى
فلا معنى للتخصيص فان قيل قد روي هذا الخبر بالنصب وفي النصب لا يجري الا التشبيه فكانه
قال ذكاة الجنين كذكاة امه فلما سقط الكاف تعدى الفعل الى لفظ ذكاة فانتصب قلنا قد بينا
ان حمل الخبر على التشبيه يخرج على مذهبنا مما علقتنا في النصب لا حجة فيها علينا بالرفع على
ان اصحاب الشافعي قد اجابوا عن رواية النصب بعد ان دفعوا ظهورها واشتهارها وشياعها
وان المروي انها بالرفع بان قالوا ان النصب يمكن ان يكون وجهه ان التقدير ذكاة الجنين في ذكاة امه

او في ذكاة امه فلما اسقط حرف الجر وجب النصب فعلى هذا لا يحمل النصب على التشبيه على كل حال فاما الخبر
الآخر الذي تضمن كلوا ان شئتم فانا نحمله على الجنين الذي قد كمل وعليه الشعر والوبر وتركنا
عموم الظاهر بالادلة **مسئلة** ومما انفردت به الامامية تحريم اكل الطحال والقضيب
والخصيتين والرحم والمثانة ويكرهون الكليتين وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدليل على صحة
ما ذهبوا اليه الاجماع الذي تردد وان شيت ان تبني هذه المسئلة على بعض المسائل المتقدمة
التي علمنا دليل ظاهر وان احدا من الامة ما فرق بين المسئلتين

كتاب الاشربة

مسئلة ومما انفردت به الامامية القول بتحريم الفقاع وانه جار مجرى الخمر في
جميع الاحكام من حد شاربه ورد شهادته وفي نجاسته وخالف باقي الفقهاء في ذلك والدلالة
الاجماع المتردد وان شيت ان تبني هذه المسئلة على بعض ما تقدم من المسائل التي بها ظاهر كتاب الله تعالى
قلت ومما يعارض به المخالفون ما يروونه عن ثقاتهم ورجالهم من تحريم الفقاع لان الفقهاء
يرويه الشيعة مختص ببعض الروايات في هذا الباب مما يروونه يمكنهم ان يقولوا لا نعرف
هؤلاء ولا نثق برواياتهم فمن ذلك ما رواه ابو عبيد القسم بن سلام قال حدثنا ابو الاسود عن
ابن لهيعة عن دراج ابي السمح وروى الساجي صاحب كتاب اختلاف الفقهاء قال حدثنا
سليمن بن داود قال اخبرنا ابن وهب قال اخبرني عمرو بن الحرث ان دراجا ابا السمح حدثه
واجتمعا على ان دراجا قال ان عمرو بن الحكم حدثنا عن ام حبيبة زوج النبي عليه السلام ان ناسا
من اهل اليمن قدموا على رسول الله صلى الله عليه وآله ليعلمهم الصلاة والسنن والفرايض فقالوا
يا رسول الله ان لنا شرابا نعمله من القمح والشعير فقال عليه السلام الغبيراء قالوا نعم فقال عليه السلام
لا تطعموه قال الساجي في حديثه قال عليه السلام ذلك ثلثا وقال ابو عبيد القسم بن سلام ثم لما
كان بعد ذلك بيومين ذكروه له عليه السلام فقال الغبيراء قالوا نعم قال عليه السلام لا تطعموها
ثم لما ارادوا ان ينطلقوا سألوه عليه السلام ايضا فقال الغبيراء قالوا نعم قال لا تطعموها قالوا فانهم
لا يدعونه فقال عليه السلام من لم يتركها فاضربوا عنقه وروى ابو عبيد ايضا عن ابن ابي مريم
عن محمد بن جعفر عن زيد بن اسلم عن عطاء بن يسار ان النبي عليه السلام سئل عن الغبيراء فنهى
عنها وقال لا خير فيها قال زيد بن اسلم والاسكركة هي وهذا الاسم يختص الفقاع
به يعني الاسكركة في لغة العرب قال ابن الرومي وهو ممن لا يطعن عليه في علم اللغة العربية
وكان مشهورا بالتقدم فيها ويروى عنه انه قال لبعض روسائه وقد حمل ابن الرومي قصيدة
التي بها ابا العباس ثعلبا فان رد عليك شيا من الاعراب فيها فالقني به وان رد عليك شيا من
اللغة فلا ولا كرامة ولا يحتاج ابو العباس ثعلب على هذا القول الا متقدما او متناهيا في علم
اللغة وابيات ابن الرومي اسقني الاسكركة الصنبر في جوف ظلقوبه واجعل القصر فيه يا خليلي نعضعه

القمح البر

أنه منقلا الاعلام وينبذ البطونية وأراد بالاسكركة الفقاع والمبتول القول الكوز الذي يشرب فيه
الفقاع والصنبور البار ودو الفتحن الشراب وقد روى أصحاب الحديث من طرق معروفة أن قوما
من العرب سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشراب المتخذ من القمح فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله أيسكر قالوا نعم فقال عليهم لا تقربوه ولم يسأل عليه السلام في الشراب المتخذ من الشعير
عن الاسكار بل حرمه ذلك على الاطلاق وحرم الشراب الآخر إذا كان مسكرا فدل ذلك على
أن الغبيراء المحرمة بعينها كالخمر وقد روى أصحاب الحديث من العامة في كتبهم المشهورة
أن عبد الله الأشجعي كان يكره الفقاع وقال أحمد بن حنبل كان ابن المبارك يكرهه وقال
أحمد حدثنا أبو عبد الله المروزي قال كان مالك بن أنس يكره الفقاع ويكره أن يباع في الأسواق
وكان يزيد بن هرون يكرهه قال أحمد وحدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال
الغبيراء التي نهى النبي صلى الله عليه وآله عنها الفقاع وقال أبو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير
فإذا نش فهو خمر وقال زيد بن أسلم الغبيراء التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وآله
هي الاسكركة وقال أبو موسى الاسكركة خمر الحبشة وإذا كانت هذه رواياتهم وأقوال
شيوخهم ومتقدمي أصحاب حديثهم فما المانع لنا من تحريم الفقاع وهم يقبلون من أخبار
الآحاد ما هو أضعف مما ذكرناه وكيف يستحسنون الشناعة على الإمامية في تحريم
الفقاع ومالك بن أنس وهو شيخ الفقهاء وأصحاب الحديث ينهى عنه وعن بيعه وكذلك
ابن المبارك ويزيد بن هرون وهما شيخا أصحاب الحديث لولا العصبية واتباع الهوى
نعوذ بالله منهما. **مسألة**: ومما انفردت به الإمامية القول بأن الخمر محرمة
على لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل وأن تحريمها لم يكن متجددا وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهبوا إلى أنها متجددة التحريم دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة
فإنهم لا يختلفون فيما ذكرناه ولك أن تبني هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة
التي فيها ظاهر كتاب أو ما أشبهه وتبين أن أحدا من المسلمين ما فرق بين المسألتين وأن
التفرقة بينهما خلاف الإجماع فإن عورضنا بما يروونه من الأخبار الواردة بتجديد
تحريم الخمر وذكر أسباب تحريمها ونحو ذلك فذلك أن جميع ما يروى في تجديد تحريمها
أخبار آحاد ضعيفة لا توجب علما ولا عملا ولا نترك ما ذكرناه من الأدلة القاطعة
بمثل هذه الأخبار على أنا ما نعيبه اليهود والنصارى من تحليل أنبيائهم لها ونكذب
منهم عليهم كما كذبوا على أنبيائهم في كل شيء كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يدعيه
هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب. **مسألة**: وعند الإمامية إذا انقلبت
الخمر خلا بنفسها أو بفعل آدمي إذا طرح فيها ما تنقلب به إلى الخل حلت وخالف الشافعي
ومالك في ذلك وأبو حنيفة يوافق الإمامية فيما حكيناه إلا أنه يزيد عليهم بقوله فيمن ألقى

خمرا في خل فغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر أنه يطهر الخل وعند الإمامية أن ذلك لا يجوز حتى
لم ينقلب الخمر إلى الخل لم يحل فكأنهم انفردوا من أبي حنيفة بأنهم امتنعوا مما أجازه على
بعض الوجوه وإن وافقوه على انقلاب الخمر إلى الخل فجاز لذلك ذكر هذه المسألة في الانفرادات
دليلنا بعد الإجماع المتردد أن التحريم إنما يتناول ما هو خمر وما انقلب خلا فقد خرج
من أن يكون خمرا ولأنه لا خلاف في إباحة الخل واسم الخل يتناول ما هو على صفة مخصوصة
فلا فرق بين أسباب حصوله عليها ويقال لأصحاب أبي حنيفة أي فرق بين غلبة الخل على
الخمر في تحليلها وبين غلبة الماء عليها أو غيره من المائعات أو الجامدات حتى لا يوجد لها
طعم ولا رائحة فإن فرقوا بين الأمرين بأن الخمر ينقلب إلى الخل ولا ينقلب إلى غيره من
المائعات أو الجامدات قلنا لا امتناع فيها على الانقلاب فالخمر إذا ألقيت في الخل الكثير
فما انقلبت في الحال إلى الخل بل عينها باقية وكذلك هي في الماء فما الفرق بين أن يلقى فيما
يجوز أن تنقلب إليه وبين ما لا تنقلب إليه إذا كانت في الحال موجودة لم تنقلب. **مسألة**:
ومما يظن قبل التأمل انفراد الإمامية به القول بتحليل شرب أبوال الإبل وكل ما أكل لحمه من
البهائم إما للتداوي أو غيره وقد وافق الإمامية في ذلك مالك والثوري وزفر وقال محمد بن
الحسن في البول خاصة مثل قولنا وخالف في الروث وقال أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي
بول ما أكل لحمه نجس وروثه أيضا كنجاسة ذلك مما لا يؤكل لحمه والذي يدل على صحة مذهبنا
هنا بعد الإجماع المتردد أن الأصل فيما يؤكل لحمه أو يشرب لبنه في العقل الإباحة وعلى
من ذهب إلى الحظر دليل شرعي ولن يوجد ذلك في بول ما يؤكل لحمه لأنهم إنما يعتمدون
على أخبار الآحاد وقد بينا أن أخبار الآحاد إذا سلمت من المعارضات والقدح لا يعمل
بها في الشريعة ثم أخبارهم هذه معارضة بأخبار يروونها ثقاتهم ورجالهم تتضمن الإباحة
وسيجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة وأيضا فإن بول ما يؤكل لحمه طاهر غير نجس وكل
من قال بطهارته يجوز شربه ولا أحد يذهب إلى طهارته والمنع من شربه والذي يدل
على طهارته أن الأصل الطهارة والنجاسة هي التي يحتاج فيها إلى دليل شرعي ومن طلب
ذلك لم يجده ومما يجوز أن نعارض به مخالفينا في هذه المسألة ما يروونه عن البراء بن عازب
عن النبي عليه السلام أنه قال ما أكل لحمه فلا بأس ببوله وما يروونه أيضا عن حميد عن أنس أن قوما
من عرينة قدموا على النبي عليه السلام المدينة فاستوخموها فانتفخت أجوافهم فبعثهم عليه السلام
إلى لقاح الصدقة ليشربوا من أبوالها وأيضا فإن النبي عليه السلام طاف بالبيت راكبا على راحلته
وفي جميع الروايات ويدا الراحلة ورجلاها لا تخلوا من أن تبولا وتروثا هذا هو الأغلب
الأظهر فلو كان ذلك نجسا لنزه النبي عليه السلام المسجد عنه فإن قيل قوله عليه السلام لا بأس ببوله
لا يدل على الطهارة وإنما يقتضي خفة حكمه عن غيره الأثر إلى أنه لا يجوز أن يقال مثل هذه اللفظة

في الأشربة في كلامهم من إباحته قلنا لا يجوز أن تحمل هذه اللفظة إلا على الطهارة والإباحة
لأن أهل الشريعة ما جرت عادتهم بأن يقولوا فيما حظر كأنه لا بأس به على أن بعض النجاسات
قد يكون أخف حكما من بعض ولا يقال فيه لا بأس وإنما لا يجوز أن تحمل هذه اللفظة في الجمع على
الطهارة والإباحة لأن العادة جرت بتخصيصها فيما هو مباح طاهر على أن الاختلاف فيه وفي دخول
شبهة في حكمه فإن قالوا نخص الخبر بأنه عليه السلام إنما أباحهم شرب أبوال الإبل في حال
ضرورة وعلى سبيل التداوي كما أحل الميتة مع الضرورة قلنا لو كان الأمر كذلك لم يبح الأبوال
لا بلحمها في أن قاسها هذه وأبو حنيفة يمنع من ذلك وإنما يجيزه أبو يوسف والشافعي وإذا بطل
اعتراض أبي حنيفة فالذي يبطل اعتراض أبي يوسف والشافعي وجهان أحدهما أن النبي عليه السلام
لو كان أباح ذلك للضرورة لوقف عليه وبين اختصاصه بالضرورة والوجه الثاني ما روي
عنه عليه السلام من قوله إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وهذا الذي ذكرناه نادر لقوله
تعالى فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما على أن المنافع ها هنا هي المكاسب
فإن قالوا ما أبيح في حال الاضطرار لم يبن له هذا الخبر الذي رويتموه لأن خبرا إنما يقتضي نفي
الشفاء عما حرمه ثابت وما يدعو إليه الضرورة لا يكون حراما بل مباحا قلنا الظاهر
يقتضي نفي الشفاء عما حرم في سائر الأوقات وتخصيص التحريم في حال دون أخرى بعدول
عن الظاهر فإن قيل معنى الخبر أن شفاءكم لم يبق مقصورا على الحرام بل في المباحات
لكم مندوحة قلنا هذا أيضا تخصيص للخبر وعدول عن ظاهره فإن احتج علينا المخالف في
نجاسة البول بما يروونه عن النبي عليه السلام من قوله إنما يغسل الثوب من البول والدم و
المني وأنه عام في سائر الأبوال وما يؤمر بغسله وجوبا لا يكون إلا نجسا وما هو نجس
لا يجوز شربه وبما يروونه عن النبي عليه السلام أنه مر بقبرين فقال إنهما يعذبان وما يعذبان في
كبير أما أحدهما فكان يمشي بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستبرئ من البول وهذا عام في جميع
الأبوال وبما يروونه عنه عليه السلام استنزهوا عن البول فإن عامة عذاب القبر منه فالجواب
عن ذلك أنا قد مضى أن أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة إذا خلت من العلم وشأن هذه الأخبار كلها
هذه معارضة بما يرويه من طرقهم وقد ذكرنا فأما ما نرويه نحن من طرقنا فمما لا يحصى كثرة
وإذا سلمنا هذه الأخبار ولم نعارضها بما يسقط الاحتجاج بها كان لنا أن نحمل الخبر الأول
على ما هو نجس من الأبوال كبول الإنسان وبول ما لا يؤكل لحمه ووجه هذا التخصيص لمكان الأدلة
التي ذكرناها والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر لأنه لا يوجب غسل المني لأنه
عنده طاهر ولا بد له أيضا من تخصيص لفظة البول لأنه يرى أن بول الرضيع لا يجب
غسله فأما أبو حنيفة فلا بد له من تخصيصه أيضا وحمله على الدم والبول الكثيرين
لأنه لا يوجب غسل القليل منهما لأنه يرى أن بول الرضيع طاهر ويقول [illegible] طاهر

في المني أيضا لأنه لا يوجب غسله وإنما يوجب فركه فقد اجتمعنا كلنا على تخصيص هذا الخبر
ويقال لهم في الخبر الثاني قد روي هذا الخبر على خلاف ما حكيتم لأنه روي أنه كان لا يستتر
من بوله وروي أيضا أنه كان لا يستبرئ من البول وتخصيص بوله لا بول غيره وليس لهم أن يحملوا
في ذلك فيقولوا إن الاستبراء هو التباعد وقد يلزمه التباعد والتنزه عن بوله وبول غيره و
لهذا يقال استبرأت الأمة إذا تباعدت عنها ليعرف براءة رحمها وذلك أن الاستبراء لا
معتبر فيه بأصل وضع اللغة إذا كان في عرف الشرع قد استقر على ما يرجع خصوصه وقد
علمنا أن التأويل إذا قال فلان لا يستبرئ من البول واستبرأت من البول لا يفهم عنه إلا بوله
دون بول غيره على أن ظاهر الخبر لو كان عاما على ما ادعوه لوجب تخصيصه بالأدلة التي ذكرناها
على أن في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول ما لا يؤكل لحمه لأنه تضمن الوعيد وذكر
العذاب وعند من خالفنا أن مسائل الاجتهاد لا يستحق فيها الوعيد فإن قالوا لم يلحق الوعيد
من حيث لم يتنزه فقط بل من حيث لم يتنزه عن البول مع اعتقاد نجاسته ومن فعل ذلك
يلحقه الوعيد لا محالة قلنا هذا عدول عن الظاهر وبعد فهذا التأويل يسقط استدلال
لكم بالخبر لأن تقدير الكلام على هذا التأويل أنه يعذب لأنه كان لا يتنزه من البول
مع اعتقاد نجاسته وهذا لا يدل على نجاسة كل بول وإنما يدل على خطأ من أقدم
على ما يعتقد قبحه ولم يجتنب ما يعتقد نجاسته لأن الفاعل لذلك في حكم من فعل القبيح
فأين دليلكم على نجاسة جميع الأبوال وهو المقصود في المسألة على أن في الخبر [illegible]
ظاهرا لأنه يتضمن أنهما يعذبان وما يعذبان على كبير وذلك كالمتناقض لأن العذاب
لا يكون إلا على الكبائر وما ليس بكبير فلا عذاب على فاعله عند من جعل في المعاصي كبائر
وصغائر من غير إضافة ولا يصح أيضا على مذهب القائلين بالإرجاء لأنهم يعتقدون
أن جميع المعاصي كبائر وأنه يستحق العذاب على كل شيء منها ومن ذهب إلى هذا المذهب
لا ينفي اسم الكبيرة عن شيء من المعاصي وإنما يقول على سبيل الإضافة هذه المعصية أصغر
من تلك فأما مع الإفراد بالذكر فالكل عنده كبائر فأما الخبر الأخير الذي تعلقوا به
فكلامنا عليه كالكلام في الخبر الذي تقدمه بلا فصل فلا معنى لإعادته مسألة
ومما انفردت به الإمامية أنه يجوز لبس الثوب الحرير إذا كان في خلاله شيء من القطن أو الكتان
وإن لم يكن [illegible] وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى جواز لبس الحرير
إذا كان سداه أو اللحمة من القطن أو الكتان ولم يجزه إذا كانت اللحمة إليه وحكى الطحاوي
عن الشافعي أنه أباح لبس قباء محشو بقز قال لأن القز باطن والذي يدل على صحة
مذهبنا بعد الإجماع المتردد أن النبي صلى الله عليه وآله إنما نهى عن لبس الحرير وهذا الاسم
إنما يتناول ما كان محضا دون ما اختلط بغيره والثوب الذي فيه قطن أو كتان ليس بحرير

إنه شيء أعلاه وسفله بطونه وأراد بالأسكركة الفقاع والجعة الفقون الكوز الذي يشرب فيه
الفقاع والصنبور الباذق والقنجن الشراب وقد روى أصحاب الحديث من طرق معروفة أن قوماً
من العرب سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشراب المتخذ من القمح فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله أيسكر قالوا نعم فقال عليه السلام لا تقربوه ولم يسأل عليه السلام في الشراب المتخذ من الشعير
عن الإسكار بل حرّم ذلك على الإطلاق وحرّم الشراب الآخر إذا كان مسكراً فدلّ ذلك على
أن الغبيراء محرّمة بعينها كالخمر وقد روى أصحاب الحديث من العامة في كتبهم المشهورة
أن عبد الله الأشجعي كان يكره الفقاع وقال أحمد بن حنبل كان ابن المبارك يكرهه وقال
أحمد حدثنا أبو عبد الله المؤمني قال كان مالك بن أنس يكره الفقاع ويكره أن يباع في الأسواق
وكان يزيد بن هرون يكرهه قال أحمد وحدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال
الغبيراء التي نهى النبي صلى الله عليه عنها الفقاع وقال أبو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير
فإذا نش فهو خمر وقال زيد بن أسلم الغبيراء التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وآله
هي الأسكركة وقال أبو موسى الأسكركة خمر الحبشة وإذا كانت هذه رواياتهم وأقوال
شيوخهم ومتقدمي أصحاب حديثهم فما الذي يمنع من تحريم الفقاع وهم يقبلون من أخبار
الآحاد ما هو أضعف مما ذكرناه وكيف يستحسنون الشناعة على الإمامية في تحريم
الفقاع ومالك بن أنس وهو شيخ الفقهاء وأصحاب الحديث ينهى عنه وعن بيعه وكذلك
ابن المبارك ويزيد بن هرون وهما شيخا أصحاب الحديث لولا العصبية واتباع الهوى
نعوذ بالله منهما **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن الخمر محرّمة
على لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل وأن تحريمها لم يكن متجدداً وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهبوا إلى أنها متجددة التحريم دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة
فإنهم لا يختلفون فيما ذكرناه والكلام في هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة
التي فيها ظاهر كتاب أو ما أشبهه ونبين أن أحداً من المسلمين ما فرق بين المسألتين وأن
التفرقة بينهما خلاف الإجماع فإن عورضنا بما يروونه من الأخبار الواردة بتجديد
تحريم الخمر وذكر أسباب تحريمها فجوابنا عن ذلك أن جميع ما روي في تجديد تحريمها
أخبار آحاد ضعيفة لا توجب علماً ولا عملاً ولا نترك ما ذكرناه من الأدلة القاطعة
بمثل هذه الأخبار وأما ما تدّعيه اليهود والنصارى من تحليل أنبيائهم لها فكذب
منهم عليهم كما كذبوا على أنبيائهم في كل شيء كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يدعيه
هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب **مسألة** عند الإمامية أن الخمر إذا انقلبت
خلاً بنفسها أو بفعل آدمي إذا طرح فيها ما تنقلب به إلى الخل حلّت ووافق الشافعي
ومالك في ذلك وأبو حنيفة يوافق الإمامية فيما حكيناه إلا أنه يزيد عليهم فيقول إن الخمر

خمر إذا خلّل بتغليب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر إنه يصير خلاً وعند الإمامية أن ذلك لا يجوز حتى
لم ينقلب الخمر إلى الخل لم يحلّ فكأنهم انفردوا من أبي حنيفة بأنهم ما شرعوا فيما جاز على
بعض الوجوه وإن وافقوه على انقلاب الخمر إلى الخل يجاوز لذلك ذكر هذه المسألة في الانفرادات
دليلنا بعد الإجماع المتردد أن التحريم إنما يتناول ما هو خمر وما انقلب خلاً فقد خرج
من أن يكون خمراً ولأنه لا خلاف في إباحة الخل واسم الخل يتناول ما هو على صفة مخصوصة
فلا فرق بين أسباب حصوله عليها ويقال لأصحاب أبي حنيفة أي فرق بين غلبة الخل على
الخمر في تحليلها وبين غلبة الماء عليها أو غيره من المائعات أو الجامدات حتى لا يوجد لها
طعم ولا رائحة فإن فرقوا بين الأمرين بأن الخمر ينقلب إلى الخل ولا ينقلب إلى غيره من
المائعات أو الجامدات قلنا كلامنا فيهما على الانقلاب فالخمر إذا ألقيت في الخل الكثير
فما انقلبت في الحال إلى الخل بل عينها باقية وكذلك هي في الماء فما الفرق بين أن يلقى فيما
يجوز أن تنقلب إليه وبين ما لا تنقلب إليه إذا كانت في الحال موجودة لم تنقلب **مسألة**
ومما يظن قبل التأمل انفراد الإمامية به القول بتحليل شرب أبوال الإبل وكل ما أكل لحمه من
البهائم إما للتداوي أو غيره وقد وافق الإمامية في ذلك مالك والثوري وزفر وقال محمد بن
الحسن في البول خاصة مثل قولنا وخالف في الروث وقال أبو حنيفة وأبو يوسف والشافعي
بول ما أكل لحمه نجس وروثه أيضاً كالنجاسة دليلنا مما لا يؤكل لحمه والذي يدل على صحة مذ
هبنا بعد الإجماع المتردد أن الأصل فيما يؤكل لحمه أو يشرب لبنه في العقل الإباحة وعلى
من ذهب إلى الحظر دليل شرعي ولن يوجد ذلك في بول ما يؤكل لحمه لأنهم إنما يعتمدون
على أخبار الآحاد وقد بينا أن أخبار الآحاد إذا سلمت من المعارضات والقدح لا يعمل
بها في الشريعة ثم أخبارهم هذه معارضة بأخبار يروونها ثقاتهم ورجالهم تتضمن الإباحة
وسيجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة وأيضاً فإن بول ما يؤكل لحمه طاهر غير نجس وكل
من قال بطهارته جوّز شربه ولا أحد يذهب إلى طهارته والمنع من شربه والذي يدل
على طهارته أن الأصل الطهارة والنجاسة هي التي يحتاج فيها إلى دليل شرعي ومن طلب
ذلك لم يجده ومما يجوز أن نعارض به مخالفينا في هذه المسألة ما يروونه عن البراء بن عازب
عن النبي عليه السلام أنه قال ما أكل لحمه فلا بأس ببوله وما يروونه أيضاً عن حميد عن أنس أن قوماً
من عرينة قدموا على النبي عليه السلام المدينة فاستوخموها فاستسقت أجوافهم فبعثهم عليه السلام
إلى لقاح الصدقة ليشربوا من أبوالها وأيضاً فإن النبي عليه السلام طاف بالبيت راكباً على راحلته
في جميع الروايات ويدا الراحلة ورجلاها لا تخلوا من بول وروث وأيضاً هذا هو الأغلب
الأظهر ولو كان ذلك نجساً لنزّه النبي عليه السلام المسجد عنه فإن قيل قوله عليه السلام لا بأس به
لا يدل على الطهارة وإنما يقتضي نفي الحكم عن غيره الأثر أنه لا يجوز أن يقال في حلّ هذه اللفظة

انه يفعله الاعلاج ويشتد بالطول وارادوا بالاسكركة الفقاع والجعة الفول الكوز الذي يشرب فيه
الفقاع والصنبو الباردة الفحص المشداب وقد روى اصحاب الحديث من طرق معروفة ان وفدا
من اليمن سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن الشراب المتخذ من القمح فقال رسول الله صلى الله
عليه وآله ايسكر قالوا نعم فقال عليه السلام لا تقربوه ولم يسأل عليه السلام في الشراب المتخذ من الشعير
عن الاسكار بل حرم ذلك على الاطلاق وحرم الشراب الآخر اذا كان مسكرا فدل ذلك على
ان الغبيراء المحرمة بعينها كالخمر وقد روى اصحاب الحديث من العامة في كتبهم المشهورة
ان عبد الله الاشجعي كان يكره الفقاع وقال احمد بن حنبل كان ابن المبارك يكرهه وقال
احمد حدثنا ابو عبد الله المديني قال كان مالك بن انس يكره الفقاع ويكره ان يباع في الاسواق
وكان يزيد بن هرون يكرهه قال احمد وحدثنا عبد الجبار بن محمد الخطابي عن ضمرة قال
الغبيراء التي نهى النبي عليه السلام عنها الفقاع وقال ابو هاشم الواسطي الفقاع نبيذ الشعير
فاذا نش فهو خمر وقال زيد بن اسلم الغبيراء التي نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وآله
هي الاسكركة وقال ابو موسى الاسكركة خمر الحبشة واذا كانت هذه رواياتهم واقوال
شيوخهم ومتقدمي اصحاب حديثهم فما الذي يمنع من تحريم الفقاع وهم ينقلون من اخبار
الاحاد ما هو اضعف مما ذكرناه وكيف يستحسنون الشناعة على الامامية في تحريم
الفقاع ومالك بن انس وهو شيخ الفقهاء واصحاب الحديث ينهى عنه وعن بيعه وكذلك
ابن المبارك ويزيد بن هرون وهما شيخا اصحاب الحديث لولا العصبية واتباع الهوى
نعوذ بالله منهما **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان الخمر محرمة
على لسان كل نبي وفي كل كتاب نزل وان تحريمها لم يكن متجددا وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهبوا الى انها متجددة التحريم دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
فانهم لا يختلفون فيما ذكرناه ولكان ننبئ هذه المسألة على بعض المسائل المتقدمة
التي فيها ظاهر كتاب او ما اشبهه ونبين ان احدا من المسلمين ما فرق بين المسألتين وان
التفرقة بينهما خلاف الاجماع فان عورضنا بما يروونه من الاخبار الواردة بتجديد
تحريم الخمر وذكر اسباب تحريمها نحو اشعار وذلك ان جميع ما روي في تجديد تحريمها
اخبار احاد ضعيفة لا توجب علما ولا عملا ولا نترك ما ذكرناه من الادلة القاطعة
بمثل هذه الاخبار على انا ما ندعيه اليهود والنصارى من تحليل انبيائهم لها مكذب
منهم عليهم كما كذبوا على انبيائهم في كل شيء كذبهم المسلمون فيه ولا حجة فيما يدعيه
هؤلاء المبطلون المعروفون بالكذب **مسألة** عند الامامية اذا انقلبت
الخمر خلا بنفسها او بفعل آدمي اذا طرح فيها ما تنقلب به الى الخل حلت وخالف الشافعي
ومالك في ذلك وابو حنيفة يوافق الامامية فيما حكيناه الا انه يزيد عليهم بقول من القى

خمرا في خل يغلب عليها حتى لا يوجد طعم الخمر انه يصير خلا وعند الامامية ان ذلك لا يجوز ومتى
لم ينقلب الخمر الى الخل لم يحل فكأن ابا يوسف وافق ابا حنيفة بانهم امتنعوا مما جاز على
بعض الوجوه وان اتفقوا على انقلاب الخمر الى الخل فيجاز لذلك ذكر هذه المسألة في الانفرادات
دليلنا بعد الاجماع المتردد ان التحريم انما يتناول ما هو خمر وما انقلب خلا فقد خرج
من ان يكون خمرا ولانه لا خلاف في اباحة الخل واسم الخل يتناول ما هو على صفة مخصوصة
ولا فرق بين اسباب حصوله عليها ويقال لاصحاب ابي حنيفة اي فرق بين غلبة الخل على
الخمر في تحليلها وبين غلبة الماء عليها او غيره من المائعات او الجامدات حتى لا يوجد لها
طعم ولا رائحة فان فرقوا بين الامرين بان الخمر تنقلب الى الخل ولا تنقلب الى غيره من
المائعات او الجامدات قلنا كلامنا فيها على الانقلاب فالخمر اذا القيت في الخل الكثير
ما انقلبت في الحال الى الخل بل عينها باقية وكذلك هي في الماء فما الفرق بين ان يلقى فيما
يجوز ان تنقلب اليه وبين ما لا تنقلب اليه اذا كانت في الحال محجوزة لم تنقلب **مسألة**
ومما يظن قبل التأمل انفراد الامامية به القول بتحليل شرب ابوال الابل وكل ما اكل لحمه من
البهائم اما للتداوي او غيره وقد وافق الامامية في ذلك مالك والثوري وزفر وقال محمد بن
الحسن في البول خاصة مثل قولنا وخالف في الروث وقال ابو حنيفة وابو يوسف والشافعي
بول ما اكل لحمه نجس وروثه ايضا نجاسة ذلك مما لا يؤكل لحمه والذي يدل على صحة مذ
هبنا بعد الاجماع المتردد ان الاصل فيما يؤكل لحمه او يشرب لبنه في العقل الاباحة وعلى
من ذهب الى الحظر دليل شرعي ولن يوجد ذلك في بول ما يؤكل لحمه لانهم انما يعتمدون
على اخبار الآحاد وقد بينا ان اخبار الآحاد اذا سلمت من المعارضات والقدوح لا يعمل
بها في الشريعة ثم اخبارهم هذه معارضة باخبار يرويها ثقاتهم ورجالهم تتضمن الاباحة
وسيجيء الكلام في تفصيل هذه الجملة وايضا فان بول ما يؤكل لحمه طاهر غير نجس وكل
من قال بطهارته جوز شربه ولا احد يذهب الى طهارته والمنع من شربه والذي يدل
على طهارته ان الاصل الطهارة والنجاسة هي التي يحتاج فيها الى الدليل الشرعي ومن طلب
ذلك لم يجده ومما يجوز ان نعارض به مخالفينا في هذه المسألة ما يروونه عن البراء بن عازب
عن النبي عليه السلام انه قال ما اكل لحمه فلا بأس ببوله وما يروونه ايضا عن حميد عن انس ان قوما
من عرينة قدموا على النبي عليه السلام المدينة فاستوخموها فانتفخت اجوافهم فبعثهم عليه السلام
الى لقاح الصدقة ليشربوا من ابوالها وايضا فان النبي عليه السلام طاف بالبيت راكبا على راحلته
في جميع الروايات وبدا الراحلة ورجلاها لا يخلوان من بولها وروثها ايضا هذا هو الاغلب
الاظهر ولو كان ذلك نجسا لنزه النبي عليه السلام المسجد عنه فان قيل بوله عليه السلام لا باس به
لا يدل على الطهارة وانما يقتضي حكمه عن غيره الا ترى انه لا يجوز ان يقال [illegible]

فيما لا شبهة في طهارته من أبوال [illegible] قلنا لا يجوز أن تحمل هذه اللفظة إلا على الطهارة والإباحة
لأن أهل الشريعة ما جرت عادتهم بأن يقولوا فيما حظره كما شأنه لا بأس به على أن بعض النجاسات
قد يكون أخف حكما من بعض ولا يقال فيه لا بأس و إنما لا يجوز أن تدخل هذه اللفظة في النجس حتى
[illegible] والحجر لأن العادة جرت بتخويلها فيما هو مباح طاهر على اختلاف فيه وكقول
شبهة في حكمه فإن قالوا فحديث العرنيين أنه عليه السلم إنما أباحهم شرب أبوال الإبل في حال
ضرورة وعلى سبيل التداوي كما أحل الميتة مع الضرورة قلنا لو كان حال المرض يبيح الأبوال
لأباحها في أدناها هذه وأبو حنيفة يمنع من ذلك وإنما يجيزه أبو يوسف والشافعي وإذا بطل
اعتراض أبي حنيفة فالذي يبطل اعتراض أبي يوسف والشافعي وجهان أحدهما أن النبي عليه السلم
لو كان أباح ذلك للضرورة لوقف عليه وبين اختصاصه بالضرورة والوجه الثاني ما روي
عنه عليه السلم من قوله إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم وهذا الذي ذكرناه تأول قوله
تعالى فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما على أن المنافع هاهنا هي المكاسب
فإن قالوا إنما أراد في حال الاضطرار لم يتناوله هذا الخبر الذي رويتموه لأنه إنما يقتضي نفي
الشفاء عما تحريمه ثابت وما يضطر إليه الضرورة لا يكون حراما بل مباحا قلنا الظاهر
يقتضي نفي الشفاء عما حرم في سائر الأوقات وتخصيص التحريم في حال دون أخرى عدول
عن الظاهر فإن قيل معنى الخبر أن شفاءكم لم يبق مقصورا على المحرمات بل في المباحات
لكم مندوحة قلنا هذا أيضا تخصيص للخبر وعدول عن ظاهره فإن احتج علينا المخالفونا
بنجاسة البول بما يروونه عن النبي عليه السلم من قوله إنما يغسل الثوب من البول والدم و
المني وأنه عام في سائر الأبوال ما يومر بغسله وجوبا لا يكون إلا نجسا وما هو نجس
لا يجوز شربه وبما يروونه عن النبي عليه السلم أنه مر بقبرين فقال إنهما يعذبان وما يعذبان في
كبير أما أحدهما فكان يمشي في النميمة وأما الآخر فكان لا يستبرئ من البول وهذا عام في جميع
الأبوال وبما يروونه عنه عليه السلم استبرئوا من البول فإن عامة عذاب القبر منه فيقال
لهم قد مضى أن أخبار الآحاد ليست بحجة في الشريعة إذا خلت من المعارض ثم أخباركم
هذه معارضة بما نرويه من طرقكم وقد ذكرنا فأما ما نرويه نحن من طرقنا فما لا يحصى كثرة
وإذا سلمنا هذه الأخبار ولم نعارضها بما يسقط الاحتجاج بها كان لنا أن نحمل الخبر الأول
على ما هو نجس من الأبوال كبول الإنسان وبول ما لا يؤكل لحمه ونخص هذا التخصيص بمكان الأدلة
التي ذكرناها والشافعي لا يمكنه الاستدلال بهذا الخبر لأنه لا يوجب غسل المني لأنه
عنده طاهر ولا بد له أيضا من تخصيص لفظة البول لأنه يرى أن بول الرضيع لا يجب
غسله فأما أبو حنيفة فلا بد له من تخصيصه أيضا وحمله على الكثير والبول الكثير من
لأنه لا يوجب غسل القليل منهما لأنه يرى أن بول الرضيع طاهر وبعد[؟] [illegible] طاهر

منه المني أيضا لا يغسل لا يوجب غسله وإنما يوجب فركه فقد أجمعنا كلنا على تخصيص هذا الخبر
ويقال لهم في الخبر الثاني قد روي هذا الخبر على خلاف ما اختلفتم فإنه روي أنه كان لا يستتر
من بوله وروي أيضا أنه كان لا يستبرئ من البول لتخصيص[؟] البول بالإضافة إلى بوله دون بول غيره وليس لأمر أن يحملوا
ذلك فيقولوا إن الاستبراء هو التباعد وقد يلزمه التباعد والتنزه عن بوله وبول غيره و
لهذا يقال استبرأت الأمة إذا تباعدت عنها بالتعرف بعاقبة[؟] رحمها وذلك أن الاستبراء لا
معتبر فيه بأصل وضع اللغة إذا كان في عرف الشرع قد استقر على ما يدعي خصومنا وقد
علمنا أن التأويل إذا قال فلان لا يستبرئ من البول وإذا استبرأت من البول لا يفهم عنه إلا بوله
دون بول غيره على أن ظاهر الخبر لو كان عاما على ما ادعوه لوجب تخصيصه بالأدلة التي ذكرناها
على أن في هذا الخبر ما يقتضي الاختصاص ببول ما لا يؤكل لحمه لأنه تضمن الوعيد وذكر
العذاب وعند من خالفنا أن مسائل الاجتهاد لا يستحق فيها الوعيد فإن قالوا المستحق للوعيد
من حيث لم يستنزه فقط بل من حيث لم يتنزه عن البول مع اعتقاد نجاسته ومن فعل ذلك
يلحقه الوعيد لا محالة قلنا هذا العدول عن الظاهر وبعد فهذا التأويل يسقط الاستدلال
بالخبر لأن تقدير الكلام على هذا التأويل أنه يعذب لأنه كان لا يتنزه من البول
مع اعتقاد نجاسته وهذا لا يدل على نجاسة كل بول وإنما يدل على خطأ من أقدم
على ما يعتقد قبحه ولم يجتنب ما يعتقد نجاسته لأن الفاعل لذلك في حكم من فعل القبيح
فأين دليلكم على نجاسة جميع الأبوال وهو المقصود في المسألة على أن في الخبر ما لا
ظاهر لأنه يتضمن أنهما يعذبان وما يعذبان في كبير وذلك كالمتناقض لأن العذاب
لا يكون إلا على الكبائر وما ليس بكبير فلا عذاب على فاعله عند من جعل في المعاصي كبائر
وصغائر من غير إضافة ولا يصح أيضا على مذهب القائلين بالإرجاء لأنهم يعتقدون
أن جميع المعاصي كبائر وأنه يستحق العذاب على كل شيء منها ومن ذهب إلى هذا المذهب
لا ينفي اسم الكبيرة عن شيء من المعاصي وإنما يقول على سبيل الإضافة هذه المعصية أصغر
من تلك فأما مع الإفراد بالذكر فالكل عنده كبائر فأما الخبر الأخير الذي تعلقوا به
فكلامنا عليهم كالكلام في الخبر الأول نقدمه بلا فصل فلا معنى لإعادته هاهنا
ومما انفردت به الإمامية أنه يجوز لبس الثوب الحبر إذا كان في خلاله شيء من القطن أو الكتان
وإن لم يكن غالبا وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى جواز لبس الحبر
إذا كان سداه أو اللحمة من القطن أو الكتان ولم يجزه إذا كانت اللحمة [illegible] وحكى الطحاوي
عن الشافعي أنه أباح لبس ثياب محشوة بقز قال لأن القز باطن والذي يدل على صحة
مذهبنا بعد الإجماع المتردد أن النبي صلى الله عليه وآله إنما نهى عن لبس الحبر وهذا الاسم
إنما يتناول ما كان محضا دون ما اختلط بغيره والثوب الذي فيه قطن إذا كان لبس حبير

عن جواز لبسه في الصلاة فيه وإذا ذهبوا إلى أن الثوب الذي لحمته قطن أو سداه حرير يجوز
لبسه لأنه ليس بحرير محض ولكن ما الذي يعتقد قطنا ولو كان جميع اللحمة أن قيل
هذا يقتضي أنه لو كان في الثوب خيط واحد من قطن أو كتان جاز لبسه تمسكا بالظاهر
النهي عن لبس الحرير المحض يقتضي ذلك إلا أن يمنع منه مانع غيره والأولى أن يكون الخيط
والخيطان غير معتد بهما ولا حكم لمثلهما فأما إذا كان معتدا بمثله مثل أن يكون له
نسبة إلى الثوب كخمس أو سدس أو عشر فإنه يخرجه من أن يكون محضا والعجب
كله من قول الشافعي في حشو القباء الحرير المحض الذي يكتنفه أنه بلا شبهة نهي النبي
عليه السلم وأي تأثير لكون الحشو باطنا غير ظاهر ولا يرى أن بطانة الجبة لو كانت
حريرا محضا لم يجز لبسها وإن كانت البطانة لا يظهر للعين الظهور الظهارة هذا
بعد غيره مسألة ومما كان الإمامية منفردة به أن جلود الميتة
من جميع الحيوان لا تطهر بالدباغ وقد وردت لهم رواية ضعيفة بجواز اتخاذ جلود
الميتة ما لم يكن كلبا أو خنزيرا بعد الدباغ آنية وإن كانت الصلاة فيها لا تجوز و
المعول على الأول وخالف الشيعة جميع الفقهاء إلا أحمد بن حنبل فقد حكي عنه أن
الميتة لا تطهر بالدباغ دليلنا بعد الإجماع المتردد قوله تعالى حرمت عليكم الميتة
والتحريم يجب أن يتناول كل بعض من أبعاض الميتة حلته الحياة ثم فارقته والجلد
يقع عليه الصفة بعد الدباغ وقبله فيجب أن يحرم الانتفاع به بعد الدباغ لأن اسم الميتة يتناوله
ومما يمكن أن يذكر على سبيل المعارضة لهم ما رووه وسطروه في كتبهم عن النبي عليه السلم
من قوله لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب وعموم هذا الخبر يقتضي تحريم الانتفاع
بها بعد الدباغ وقول بعضهم أن اسم الإهاب يختص بالجلد قبل الدباغ والمستحق بعده
غلط محض لأن الإهاب اسم للجلد في الحالين وغير مختص بأحدهما ولو جاز أن يدعي في
الإهاب اختصاص جاز أن يدعي في الجلد مثل ذلك فإن اعترضوا بما يروونه عن النبي
عليه السلم وقد سئل عن جلود الميتة فقال عليه السلم دباغها طهورها وفي خبر آخر أيما
إهاب دبغ فقد طهر كان جوابنا أن هذه أخبار آحاد لا يعمل بها في الشريعة ثم بإزائها
ما رووه عن النبي عليه السلم من النهي عن ذلك وما رويناه من الأخبار التي لا تحصى في هذا
المعنى ولو لم يبطل هذين الخبرين إلا ظاهر القرآن لكفى وقد يجوز أن تحمل الخبر الأول
على الخصوص وأن يريد بقوله عليه السلم أيما إهاب دبغ فقد طهر المذكى دون الميت

كتاب البيوع وغير ذلك

مسائل البيوع والربا والصرف

مسألة ومما انفردت به الإمامية أن الخيار يثبت للمشتري خاصة في بيع الحيوان
خاصة ثلاثة أيام وإن لم يشترطاه وخالفنا باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن الحيوان كغيره
لا يثبت فيه الخيار إلا بأن يشترط دليلنا الإجماع المتردد ويمكن أن يكون الوجه في ثبوت
هذا الخيار في الحيوان خاصة أن العيوب فيه أخفى والتغابن فيه أقوى فيصح فيه ما لم يصح
في غيره وليس لهم أن يقولوا كيف يثبت للمشتري خيار من غير أن يشترطاه وذلك
أنه إذا جاز أن يثبت خيار المجلس من غير اشتراط جاز أيضا أن يثبت الخيار الذي ذكرناه
وإن لم يشترط مسألة ومما ظن انفراد الإمامية به ولها فيه موافق
القول بأن للمتبايعين أن يشترطا من الخيار أكثر من ثلاثة أيام بعد أن يكون مدة محدودة
ووافقهم في ذلك ابن أبي ليلى ومحمد وأبو يوسف والأوزاعي وجوزوا أن يكون الخيار
شهرا أو أكثر كالأجل وقال مالك يجوز على حسب ما تدعو الحاجة إليه في الوقوف على المبيع
وتأمل حاله وحكي عن الحسن بن حي أنه قال إذا اشترى الرجل الشيء فقال له البائع اذهب
فأنت فيه بالخيار فهو بالخيار أبدا حتى يقول قد رضيت وذهب أبو حنيفة وزفر إلى أنه
لا يجوز أن يشترط الخيار أكثر من ثلاث فإن فعل فسد البيع وهو قول الشافعي دليلنا على
صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وأيضا فإن خيار الشرط إنما وضع لتأمل حال المبيع وقد
يختلف أحوال ما يتأمل في الطول والقصر فجاز الزيادة على الثلاث كما جاز أن ينقص منها ولا يلزم
على ذلك أن يثبت بلا انقطاع لأن ذلك ينقض الغرض في البيع فإن اعترض المخالف بما يروونه عن النبي
عليه السلم من أنه قال الخيار ثلاث فالجواب عن ذلك أن هذا خبر واحد وقد بينا أن أخبار
الآحاد لا يعمل عليها في الشريعة وبإزائه الأخبار الواردة بجواز الخيار أكثر من ثلاثة أيام ولأن
قوله عليه السلم الخيار ثلاثة أيام لا يمنع من زيادة عليها كما لم يمنع من نقصان عنها فإن قيل
زيادة خيار الشرط على الثلاث غرر ودخول الغرر في البيوع يفسدها قلنا وثبوته
في الثلاثة أيضا غرر لأنه لا يدري في هذه المدة أيفسخ البيع أو لا يفسخ ومع ذلك فقد جاز
البيع مع ثبوت هذا الغرر مسألة في الربا ومما انفردت به الإمامية القول
بأنه لا ربا بين الولد ووالده ولا بين الزوج وزوجته ولا بين الذمي والمسلم ولا بين العبد و
مولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأثبتوا الربا بين كل من عددناه وقد تكلمنا في جواب
مسائل وردت من الموصل تأولنا الأخبار التي يرويها أصحابنا المتضمنة لنفي الربا بين من
ذكرناه على أن المراد بذلك وإن كان بلفظ الخبر معنى الأمر كأنه قال يجب أن لا يقع بين من
ذكرناه ربا كما قال تعالى ومن دخله كان آمنا وكقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في
الحج وقوله عليه السلم العارية مردودة والزعيم غارم ومعنى ذلك كله معنى الأمر والنهي
وإن كان بلفظ الخبر فأما العبد وسيده فلا شبهة في نفي الربا بينهما لأن العبد لا يملك شيئا
والمال الذي في يده مال لسيده ولا يتحقق الربا بين الإنسان ونفسه ولهذا ذهب أصحابنا

إلى أن العبد إذا كان لمولاه شريك فيه حرم الربا بينه وبينه واعتمدنا في نصرة هذا المذهب
على عموم ظاهر القرآن وأن الله تعالى حرم الربا على كل متعاقدين وقوله تعالى لا تأكلوا
الربا وهذا الظاهر يدخل تحته الوالد وولده والزوج والزوجة ثم لما تأملت ذلك رجعت
عن هذا المذهب لأني وجدت أصحابنا مجمعين على نفي الربا بين من ذكرناه وغير مختلفين فيه
في وقت من الأوقات وإجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة ويخص بمثله ظواهر الكتاب
والصحيح نفي الربا بين من ذكرناه وإذا كان الربا حكماً شرعياً جاز أن يثبت في موضع دون آخر
كما يثبت في جنس دون جنس وعلى وجه دون وجه فإذا دلت الأدلة على تخصيص من ذكرناه
وجب القول بموجب الدليل ومما يمكن أن يعارض ظواهرهم به من ظواهر الكتاب أن الله تعالى
قد أمر بالإحسان والإنعام مضافاً إلى ما دلت عليه العقول من ذلك وحد الإحسان إيصال النفع
لا على وجه الاستحقاق إلى الغير مع القصد إلى كونه إحساناً ومعنى الإحسان ثابت في أخذ
من غيره ربحاً بما يدفعه لأن من أعطى الكثير بالقليل وقصد به إلى نفع من هو يحسن إليه
وإنما أخرجنا من عدا من استثنيناه من الوالد وولده والزوج وزوجته بدليل قاهر
تركنا له الظواهر وهذا أليس مع المخالف في المسائل التي خالفنا فيها فظواهر أمر الله تعالى
بالإحسان في القرآن في مواضع كثيرة كقوله تعالى وأحسن كما أحسن الله إليك وقوله تعالى إن
الله يأمر بالعدل والإحسان تعارض الآيات التي ظاهرها عام في تحريم الربا فإذا قالوا
خصصنا آيات الإحسان لأجل آيات الربا قلنا ما الفرق بينكم وبين من خصص آيات الربا بعموم
آيات الأمر بالإحسان وهذه طريقة إذا سلكت كانت قوية. مسألة: ومما انفرد
به الإمامية القول بجواز شرى العبد الآبق مع غيره ولا يشترى وحده إلا إذا كان بحيث
يقدر عليه المشتري وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أنه لا يجوز بيع الآبق على كل
حال إلا ما روي عن عثمان البتي أنه قال لا بأس ببيع الآبق والبعير الشارد وإن هلك فهو
من مال المشتري وهذا كالموافقة للإمامية إلا أنه لم يشترط أن يكون معه في صفقة غيره
كما شرطت الإمامية والدليل على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر ومعول مخالفينا
في منع بيعه على أنه بيع غرر وأن نبينا عليه السلام نهى عن بيع الغرر وربما عولوا على أنه مبيع
غير مقدور على تسليمه فلم يصح بيعه كالسمك في الماء والطير في الهواء وهذا الآبق يصح
لأن هذا البيع يخرجه من أن يكون غرراً لانضمام غيره إليه كبيع الثمر الموجود بعضها والمتوقع
وجود باقيها وهذا هو الجواب عن قياسهم وإن كنا قد بينا أن القياس لا مدخل له في
الشريعة لأنه لا يمكن تسليم جميع الثمرة التي وقع عليها العقد في وقت الصفقة وإن كان العقد
جائزاً فإن قيل من خالف في ذلك ولا يجيز أن يبيع ثمرة معلومة موجودة قلنا
أما مالك فإنه يوافقنا على هذا الموضع وحجتنا على من خالفنا فيه أنه لا خلاف في أن طلع النخلة

الذي لم يؤبر إذا دخل في البيع تبعاً وإن كان في الحال معدوماً فكيف يجوز أن يدعى أن بيع معدوم
وموجود لا يجوز. مسألة: ومما انفرد به الإمامية القول بتحريم بيع الفقاع
وابتياعه وكل الفقهاء يخالفون في ذلك ويذهبون إلى إباحة بيع الفقاع دليلنا الإ
جماع المتردد وأيضاً أن نبني هذه المسألة على تحريمه فنقول قد ثبت حظر شربه وكل من حظر
شربه حظر ابتياعه وبيعه والتفرقة بين الأمرين خروج عن إجماع الأمة. مسألة:
ومما انفردت به الإمامية أن من ابتاع شيئاً معيناً بثمن معين ولم يقبضه ولا قبض ثمنه وفارقه
البائع بعد العقد ليمضي وينقد الثمن فالمبتاع أحق به ما بينه وبين ثلاثة أيام فإن مضت ثلاثة
أيام ولم يحضر المبتاع الثمن كان البائع بالخيار إن شاء فسخ البيع وباعه من غيره وإن شاء طالبه بالثمن
على التعجيل والوفاء وليس للمبتاع على البائع في ذلك خيار ولو هلك المبيع في مدة الأيام الثلاثة
كان من مال المبتاع دون البائع فإن هلك بعد الثلاثة الأيام كان من مال البائع وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يقل أحد منهم بهذا الترتيب الذي رتبناه دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع
المتردد وإنما قلنا إن المبتاع أحق به ما بينه وبين ثلاثة أيام لأنه بالابتياع واشتراط أن
ينقد الثمن الذي مضى في إحضاره قد ملك وعليه تعجيل الثمن فإذا لم يحضره في هذه المدة المذكورة
فكأنه رجع عن الابتياع ولم يف بالشرط الذي شرطه من تعجيل الثمن وصار البائع بالخيار
إن شاء فسخ وإن شاء طالب بالثمن وإنما جعلنا المبيع إذا هلك في الأيام الثلاثة من مال
المبتاع لأن العقد قد ثبت بينهما وقد حكي عن مالك أنه كان يقول في الدابة إذا حبسها
البائع حتى يقبض الثمن فهلكت فهي من مال المشتري وذلك إذا كان بيعاً على النقد فإن كان
على غير النقد فهو من مال البائع فهذا موافقة للإمامية من بعض الوجوه وقد قلنا
أنه إن هلك بعد الثلاثة كان من مال البائع لأنه بتأخير الثمن عنه قد صار أملك به وأحق
بالتصرف فيه فإن هلك فمن ماله. مسألة: ومما انفردت به الإمامية القول بأن
من ابتاع شيئاً وشرط الخيار ولم يسم وقتاً ولا أجلاً مخصوصاً بل أطلقه إطلاقاً فإن له الخيار
ما بينه وبين ثلاثة أيام ثم لا خيار له بعد ذلك وباقي الفقهاء يخالفونهم في ذلك لأن أبا
حنيفة يذهب إلى أنه إذا شرط الخيار إلى غير مدة معلومة فالبيع فاسد فإن أجازه
في الثالثة جاز عند أبي حنيفة خاصة وإن لم يجزه حتى مضت الثلاثة الأيام لم يكن له أن
يجيزه وقال أبو يوسف ومحمد له أن يجيز بعد الثلاثة وقال مالك إن لم يجعل الخيار وقتاً جاز
وجعل له من الخيار مثل ما يكون في تلك السلعة وقال الحسن بن صالح بن حي إذا لم يعين أجل
الخيار كان له الخيار أبداً دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر ويمكن أن يكون الوجه
مع الإطلاق الخيار في صرفه إلى ثلاثة أيام أن هذه المدة هي المعهودة المعتادة في الشريعة
لأن يعرف الخيار فيها والكلام إذا أطلق وجب حمله على المعهود المألوف فيه. مسألة:

ومما انفردت به الإمامية القول بأن من ابتاع أمة فوجد بها عيباً ما عرفه من قبل بعد أن وطئها لم يكن له ردها وكان له أرش العيب إلا أن يكون عيبها من حبل فله ردها مع الوطء ويرد معها إذا وطئها نصف عشر قيمتها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فذهب الشافعي إلى أنه إذا ابتاع أمة ثيباً فوطئها ثم أصاب بها عيباً فله ردها ولا مهر عليه وقال ابن أبي ليلى يردها بالعيب ويرد معها المهر لأجل الوطء وقد روي ذلك عن عمر وذهب الزهري والثوري وأبو حنيفة وأصحابه إلى أنه لا يملك الرد بالعيب بل يمسكها ويأخذ الأرش وانفراد الإمامية بالقول الذي ذكرناه ظاهر دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وليس يجري وطء الثيب مجرى وطء البكر لأن وطء البكر فيه إتلاف جزء منها وليس كذلك الثيب ويمكن أن يكون الفرق بين الحمل وبين غيره من العيوب أن الحمل أخص العيوب وأعظمها فجاز أن يتغلظ حكمه على باقي العيوب

مسألة في الصرف

ومما انفردت به الإمامية القول بجواز أن يبتاع الإنسان من غيره متاعاً أو غيره نقداً أو نسيئة معاً على أن يسلف البائع شيئاً أو يقرضه مالاً إلى أجل أو يستقرض منه وأنكر ذلك باقي الفقهاء وحظروه دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد ولأن الله تعالى أحل البيع بالإطلاق وهذا البيع الذي أشرنا إليه داخل في جملة الظاهر والقرض أيضاً جائز واشتراطه في عقد البيع غير مفسد له ولسنا ندري من أي جهة حظر المخالفون ذلك وإنما يرجعون إلى الظنون والحسبان التي لا يرجع في الشرع إلى مثلها ولا خلاف بينهم في أنه لو لم يشترط القرض عند عقد البيع ثم رأى بعد ذلك أن يقرضه كان ذلك جائزاً وأي فرق بين أن يشرطه أو لا يشرطه

مسألة

ومما انفردت به الإمامية القول بأنه يجوز أن يكون للإنسان على غيره مال مؤجل فيتفقا على تعجيله بأن يحط من مبلغه ولا يشبه ذلك تأخير الأموال عن آجالها بزيادة فيها لأن ذلك محظور لا محالة وخالفهم باقي الفقهاء وسووا بين الأمرين في التحريم دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم ذكره وأيضاً فإن تصرف الإنسان فيما يملكه مباح بالعقل والشرع وقد علمنا أن الدين المؤجل له مالك يصح تصرفه فيه فيجوز له أن ينقص منه كما يجوز له الإبراء منه ومن عليه أيضاً هذا الدين هو مالك للتصرف في ماله وله أن يعجله كما له أن يؤخره إلى أجله ولا خلاف في أنه لو قبض بعضه وأبرأ من الباقي من غير اشتراط لكان ذلك جائزاً وأي فرق في جواز ذلك بين الاشتراط وتركه

مسألة

ومما ظن انفراد الإمامية به وقد وافقها فيه غيرها القول بجواز أن يبيع الإنسان الشاة أو البعير ويشترط رأسه أو جلده أو عضواً من أعضائه وروى أبو ثور عن مالك القول بجواز أن يستثني جلدها وهذه موافقة للإمامية وروى ابن القاسم عن مالك أنه إذا باع شاة واستثنى منها ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً أو فخذاً أو كبداً أو صوفاً أو شعراً أو كرشاً فإنه إن استثنى ثلثاً أو ربعاً أو نصفاً فلا بأس بذلك وإن استثنى جلداً أو رأساً فإن كان مسافراً فلا بأس به وإن كان حاضراً فلا خير فيه وهذه الرواية أيضاً موافقة للإمامية في السفر ولسنا نعرف فرقاً بين السفر والحضر في هذا الموضع وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يجوز ذلك البتة وهو قول الثوري وقال الشافعي لا يجوز أن يبيع الرجل الشاة ويستثني منها جلداً ولا غيره في سفر ولا حضر دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد ولأن هذا العقد يقع عليه اسم البيع باستثنائه فيجب أن ينطوي في عموم قوله تعالى وأحل الله البيع وليس يمكن أن يدعى في ذلك جهالة فإن الأعضاء متميزة متعرفة من غيرها والجلد يجري مجرى غيرها مما يقع الاشتراك والاختلاط

كتاب الشفعة

مسألة

ومما انفردت به الإمامية إثباتهم حق الشفعة في كل شيء من المبيعات من عقار وضيعة ومتاع وعروض وحيوان كان ذلك مما يحتمل القسمة أو لا يحتملها وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأجمعوا على أنها لا تجب إلا في العقارات والأرضين دون العروض والأمتعة والحيوان وقد روي عن مالك خاصة أنه قال إذا كان طعام أو بز بين شريكين فباع أحدهما حقه فإن لشريكه الشفعة ثم اختلف أبو حنيفة والشافعي فقال أبو حنيفة تجب الشفعة فيما يحتمل القسمة ولا ضرر في قسمته وفيما لا يحتملها وأسقط الشافعي الشفعة عما لا يحتمل القسمة ويلحق الضرر في قسمته دليلنا على صحة مذهبنا إجماع الإمامية على ذلك فإنهم لا يختلفون فيه ويمكن أن يعارض المخالفون في هذه المسألة بكل خبر يروونه عن الرسول عليه السلم في إيجاب الشفعة مطلقاً كقوله وأنهم رووا عنه عليه السلم أنه قال الشفعة فيما لم يقسم وأيضاً ما رووه عنه عليه السلم من قوله الشفعة في كل شيء والأخبار في ذلك كثيرة جداً ويمكن أن يعارضوا بأن الشفعة عندكم إنما وجبت لإزالة الضرر عن الشفيع وهذا المعنى موجود في جميع المبيعات من الأمتعة والحيوان فإذا قالوا حق الشفعة إنما يجب خوفاً من الضرر على طريق الدوام وهذا المعنى لا يثبت إلا في الأرضين والعقارات دون العروض قلنا في الأمتعة ما يبقى على وجه الدهر مثل بقاء العقار والأرضين كالياقوت وما أشبهه من الحجارة والحديد فيدوم الاستضرار بالشركة فيه وأنتم لا توجبون فيه الشفعة وبعد فإن إزالة الضرر الدائم أو المنقطع واجبة في العقل والشرع وليس وجوب إزالتها مختصاً بالمستمر دون المنقطع فلو كان التأذي بالشركة في العروض منقطعاً على ما ادعيتم لكانت إزالته واجبة على كل حال وأما علة الشافعي في وجوب الشفعة بما على الشريك من الضرر بالجزء القسم متى طلب القسمة فينتقض بالعروض لأن هذا المعنى ثابت فيها وربما ضم إلى هذه العلة

أن القسمة تؤدي إلى الضرر ومن حيث يحتاج الشريك إلى أن يحدث فيما يصير إليه في حصته ثانيًا
بعد أن كان واحدًا وكذلك البالوعة وما أشبههما وعند الشافعي أن الشفعة تجب فيما لا
يحتاج فيه إلى تجديد كالعراص الخالية من أبنية والحصص التي يمكن قسمتها إلا أن يحتاج
منها إلى ما يحتاج إليه من مرافق كالبالوعة وغير ذلك فبطلت هذه العلة أيضًا. مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن الشفعة إنما تجب إذا كانت الشركة بين اثنين
فإذا زاد العدد على الاثنين فلا شفعة وخالف باقي الفقهاء في ذلك وأوجبوا الشفعة
بين الشركاء قل أو كثر عددهم. دليلنا على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة وأيضًا فإن حق
الشفعة حكم شرعي والأصل انتفاؤه وإنما أوجبناه بين الشريكين لإجماع الأمة فما
نقلنا بهذا الإجماع عن حكم الأصل ولم ينقلنا فيما زاد على الاثنين ناقل فيجب أن يكون
في ذلك على حكم الأصل فإن قيل أليس قد رويتم في رواياتكم التي تحتجون بها على
المخالفين عليهم أن الشفعة تجب على عدد الرجال وهذا يدل على أن الشفعة تثبت فيما
زاد على الاثنين وروي عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله
بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن ولفظ الشركاء يقع على أكثر من اثنين قلنا هذه
كلها أخبار آحاد وما لا يوجب علمًا من الأخبار ليس بحجة ولا يثبت به الأحكام الشرعية
على ما بيناه في غير موضع ويمكن تأويل ظواهر هذه الأخبار بأن نحمل قوله الشفعة على عدد
الرجال أنها إنما تجب بالشركة وسواء زادت سهام أحد الشريكين على سهام الآخر أو نقصت
والمعنى أنها تجب بالشركة لا باعتبار مبالغ سهامهم ويحمل لفظ الرجال على الشركاء في الأملاك
الكثيرة لا في ملك واحد ويجوز حمل هذه اللفظة على الشريكين في ملك واحد على أحد وجهين
إما على قول من يجعل أقل الجمع اثنين أو على سبيل المجاز كما قال تعالى فإن كان له إخوة و
تأويل الخبر الثاني واضح فيما ذكرناه فأما الخبر الذي وجد في روايات أصحابنا أنه إذا سمح
بعض الشركاء بحقوقهم من الشفعة فإن لمن لم يسمح بحقه على قدر حقه فيمكن أن يكون تأويله
أن الوراث لحق الشفعة إذا كانوا جماعة فإن الشفعة عندنا تورث ومتى سمح بعضهم
بحقه كانت المطالبة لمن لم يسمح وهذا لا يدل على أن الشفعة في الأصل تجب لأكثر من شريكين
فإن قيل كيف تدعون إجماع الإمامية وابن الجنيد يخالف في هذه المسألة يوجب الشفعة
مع زيادة الشركاء على اثنين وأبو جعفر بن بابويه يوجب الشفعة في العقار فيما زاد على اثنين
وإنما يعتبر الاثنين في الحيوان خاصة على ما حكيتموه عنه في جواب مسائل أهل الموصل التبع
الفقهية قلنا إجماع الإمامية قد تقدم الرجلين فلا اعتبار بخلافهما وقد بينا في مواضع
من كتبنا أن خلاف الإمامية إذا تعين في واحد أو جماعة معروفة متميزة لم يعتد به اعتبار
مسألة. ومما يظن انفراد الإمامية به القول بأنه لا شفعة لكافر على مسلم

وأكثر الفقهاء أوجبوا الشفعة للكافر ولا يفرقون بينه وبين المسلم وقد حكي عن ابن حي
أنه قال لا شفعة للذمي في أمصار المسلمين التي ابتدأها المسلمون لأنه لا يجوز لهم
سكناها ولا تملكها وأما الشفعة في القرى فله. وانفراد قول الإمامية عن قول
باقي الأمة إلا أنه قد حكي عن الشعبي وأحمد بن حنبل أنهما أسقطا شفعة الذمي على المسلم
وهذه منهما موافقة للإمامية والذي يدل على صحة مذهبنا بعد الإجماع المتكرر
ذكره قوله تعالى لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة ومعلوم أنه تعالى إنما أراد
لا يستوون في الأحكام والظاهر يقتضي العموم إلا ما أخرجه الدليل فإن قيل
أراد في النعيم والعذاب بدلالة قوله تعالى أصحاب الجنة هم الفائزون قلنا قد بينا
في الكلام على أصول الفقه أن تخصيص إحدى الجملتين لا يقتضي تخصيص الأخرى وإن
كانا متعقبتين. ومما يمكن الاستناد إليه أن الأصل انتفاء الشفعة عن المبيع وإثبات
حق الشفعة حكم شرعي ولما ثبت حق الشفعة للمسلم على الكافر وللكفار بعضهم على
بعض أثبتناه بدليله وبقي الباقي على حكم الأصل ومما يمكن أن يعارض به مخالفنا
في هذه المسألة ما رووه ووجد في كتبهم عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله لا شفعة
لكافر وفي خبر آخر لا شفعة لذمي على مسلم. مسألة. ومما ظن انفراد
الإمامية به أن حق الشفعة لا يسقط إلا بأن يصرح الشفيع بإسقاط حقه ولا يكون
مسقطًا بكفه في حال علمه عن الطلب وهذا القول أحد أقوال الشافعي الأربعة
لأن له أقوالًا أربعة أحدها أن طلب الشفعة يجب على الفور وثانيها أنه يثبت إلى
ثلاثة أيام وثالثها أنه يجب على التأبيد إلى أن يصرح بالعفو وهذا وفاق الإمامية
ورابعها أنه ثابت إلى أن يعفو أو يعرض بالعفو وحكي أيضًا عن شريك أنه قال إذا علم
فلم يطلب فهو أيضًا على شفعته وهذا أيضًا موافقة للإمامية وباقي الفقهاء على
خلاف ذلك لأن أبا حنيفة وأصحابه وابن حي يذهبون إلى أنه متى لم يطلبها مكانه
بطلت شفعته وقال الحسن بن زياد إذا أشهد أنه على شفعته ولم يقم بها ما بينه
وبين أن يصل إلى القاضي فقد أبطل شفعته قال الحسن فأما أبو حنيفة فقال ثلاثة أيام
وروى محمد عن أبي حنيفة أنه على شفعته أبدًا بعد الشهادة وقال محمد إذا تركها بعد
الطلب شهرًا بطلت وقال أبو يوسف إذا أمكنه أن يطلب عند القاضي أو يأخذه فلم يفعل
بطلت وقال ابن أبي ليلى إذا علم بالبيع فهو بالخيار ثلاثًا وقال الشعبي يومًا وقال البتي
بطلت وقال مالك إذا علم بالشراء فلم يطلب حتى طال بطلت والسنة ليست بكثير
وله أن يأخذ وهذا في الحاضر فأما الغائب فلا يبطل شفعته وقال الثوري إذا
لم يطلبها أيامًا بطلت شفعته وذكر المعافى عنه ثلاثة أيام وقال الأوزاعي والليث

وعبيد الله بن الحسن والشافعي اذا لم يطلب حين علم بطلت وقد تقدم بياننا اقوال الشافعي
المختلفة في هذه المسألة ولئن كان هذا القول الذي ذكرناه انفا اظهرها فقال الشعبي
من بيع شفعة وهو شاهد لا ينكر فلا شفعة له والذي يدل على صحة مذهبنا الاجماع
المتكرر ويمكن ان يقوى ذلك بان الحقوق في اصول الشريعة وفي العقول ايضا لا تبطل بالامساك
عن طلبها فكيف خرج حق الشفعة عن اصول الاحكام العقلية والشرعية الا ترى
ان من لم يطالب بوديعة او يطالب بدينه فان حقه ثابت لا يبطل بالتغافل عن الطلب فاذا
قالوا هذه حقوق غير متجددة وحق الشفعة متجدد قلنا نفرضه متجددا لان من
طرأ له ان يتجدد له حق ما كان مستمرا ومع هذا الوا اخر المطالبة لم يبطل الحق
وكذلك من مات له قريب واستحق في الحال ميراثه وعلم بذلك ثم لم يطالب بالميراث من هو
في يده لم يبطل الحق ونظائر ذلك اكثر من ان تحصى فان قيل هذا الذي تذهبون
اليه يؤدي الى الاجحاف بالمشتري لان الملك اذا انطاه ولم يتمكن المشتري من التصرف
في المبيع وهدمه وبنائه وتغييره لان الشفيع اذا طالبه بالشفعة امره بازالة ذلك وهذا
ضرر داخل على المشتري قلنا يمكن ان يتحرز المشتري من هذا الضرر بان يعرض المبيع
على الشفيع ويبذل تسليمه اليه فهو بين امرين اما تسلم او ترك شفعته فيزول الضرر
عن المشتري بذلك واذا فرط فيما ذكرناه وتصرف من غير ان يفعل ما اشرنا اليه فهو المدخل
للضرر على نفسه فان قيل كيف تدعون انه ليس في الاصول الشرعية حق يجب على الفور
ويسقط بالتاخير وحق الرد بالعيب يجب على الفور ومتى تاخر بطل قلنا الفرق بين
حق الرد بالعيب انه ربما كان في تاخيره ابطال له من حيث تخفى امارات العيب ولا تظهر
فمع الشبهة في وجود العيب فلزمت المبادرة الى الرد لهذا المعنى وذلك غير موجود
في حق الشفعة لانه يجب بعقد البيع وذكر ما لا يجوز ان يتغير ولا يخفى في وقت ويظهر
في اخر **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول بان للامام المسلمين وخلفائه
المطالبة بشفعة الوقوف التي ينظرون فيها على المساكين او على المساجد ومصالح المسلمين
وكذلك كل ناظر بحق في وقف من وصي وولي له ان يطالب بشفعته وخالف باقي الفقهاء
في ذلك والدلالة على صحة مذهبنا الاجماع المتردد ويمكن ان يقال للمخالف على سبيل الحجاج
ان الشفعة اذا كانت انما وجبت لدفع الضرر فاولى الاشياء بان يدفع عنها الضرر
حقوق الفقراء ووجوه القرب فان قالوا الوقوف لا مالك لها فمن ههنا لم يشفع بها و
يشفع بها ما يعود الى المساكين فيها وهم اهل الوقف ومصالح المسلمين انما يجب من دفع

كتاب
فيه مسائل شتى من الهبات والاجارات والوقوف والشركة والرهن
وما يتبع ذلك ٥ مسألة

ومما انفردت به الامامية القول بان من وهب شيئا لغيره غير قاصد به ثواب الله تعالى
ووجهه جاز له الرجوع فيه ما لم يتعوض عنه ولا فرق في ذلك بين الاجنبي وذي الرحم
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه اذا وهب لذي رحم محرم لم يرجع
وان وهب لامرأته لم يرجع وكذلك المرأة لزوجها وان وهب لاجنبي رجع ان شاء ما لم يثب
عنها او يزيد الشيء في نفسه وذكر هشام عن محمد عن ابي حنيفة اذا علم الموهوب له
القرآن او الخبر فله ان يرجع فيه وقال محمد لا يرجع قال محمد وكذلك لو كان كافرا فاسلم
او كان عليه دين فاداه الموهوب له وقال الحسن عن زفر ان علم الموهوب له القرآن
او الكتابة او المشط فحدث ذلك فله ان يرجع فيها وقال ابو يوسف لا يرجع وقال عثمان
البتي في الرجل يعطي الرجل العطية لا يبين انه يستعيض فعطيته جائزة وليس له ان يرجع
فيها وقال مالك من نحل ولده نحلا او اعطاه عطاء ليس بصدقة فله ان يقبضها ان شاء ما لم
يستحدث الولد دينا من اجل العطاء فاذا اصاب عليه الدين لم يكن للاب ان يقبض من ذلك شيئا
وكذلك اذا زوج لمكانه بذلك المال او كانت جارية فتزوجت بذلك فليس للاب ان يقبض
من ذلك شيئا قال مالك والامر المجمع عليه عندنا في بلدنا ان الهبة اذا تغيرت عند الموهوب
له بزيادة او نقصان فان على الموهوب له ان يعطي الواهب قيمتها يوم قبضها وقال الطبري
الواهب يكون لورثته مثل ما كان له من الثواب ان يعوضه وروى الثوري عن ابن ابي ليلى
قال للواهب ان يرجع في هبته دون القاضي وعند اصحاب ابي حنيفة لا يرجع الا بقضاء او
ويرد الموهوب له وقول الثوري كقول اصحاب ابي حنيفة في جميع ذلك وقال الاوزاعي
لا يرجع فيما وهب لمولى ولا تابع له ولا لذي رحم ولا لامراته ولا السلطان لمن دونه ويرجع
فيما سوى ذلك فان كانت الهبة قد نمت وزادت عند صاحبها فقيمتها يوم وهبها ولا ترجع
المرأة فيما وهبت لزوجها وقال الحسن بن حي اذا لم يرد بالهبة ثواب الدنيا فله ان يرجع اذا قبض
ولا يرجع فيما وهب لذي رحم محرم فان وهب لغير ذي رحم محرم ويريد بها ثواب الدنيا
فله ان يرجع فيها وقال الليث اذا وهب للثواب رجع فيها مثل قول مالك ولا ترجع المرأة فيما
وهبت لزوجها الا ان يكون ضارها لما ان وهبت له ثم طلقها مكانه او بعد ذلك بيوم او نحوه وقال
الشافعي لا يرجع في الهبة الا الوالد فيما وهبه لولده وقال داود بن علي كل من وهب لغيره
لم يجز له الرجوع فيه لا فرق في ذلك بين البعيد والقريب دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد
الاجماع المتردد انا قد علمنا بالاجماع من الامة ولا اعتبار بداود فان الاجماع قد تقدمه وسبقه
بان عقد الهبة وان قارنه القبض غير مانع من الرجوع وانما اختلفوا في موضع جواز الرجوع
فذهب قوم الى ان الرجوع انما يجوز مع ذوي الارحام دون الاجانب وذهب اخرون
الى انه يجوز مع الاجانب دون ذوي الارحام وذهبت الامامية الى انه يجوز في المواضع كلها

تعلق بأن الاتفاق على أن تجعل الهبة غير مانع من الرجوع على كل حال فمراده حتى أنه مانع من الرجوع
في موضع دون آخر طريقه الدليل الشرعي باختصاص ذلك الموضع بهذا الحكم ولا دليل على تخصيص
موضع دون آخر لأن تعويلهم على أخبار الآحاد وقياس يقتضي الظن وما لا معول على مثله في ثبوت
الأحكام الشرعية فثبت بهذا الاعتبار جواز الرجوع في المواضع كلها وأن ليس بعضها بذلك
أحق من بعض فإن قالوا أوجبتم الرجوع في الهبة كما جاز في البيع وفي سائر العقود قلنا
سائر العقود ما أجمعت الأمة على جواز الرجوع فيها على الجملة وإنما اختلفوا في التفصيل وعقد
الهبة قد بينا الإجماع على سبيل الجملة على جواز الرجوع فيه وإنما اختلفوا في مواضعه
فإن احتج المخالف بما يروونه عن النبي صلى الله عليه وآله من قوله الراجع في هبته كالراجع
في قيئه وبلفظ آخر الراجع في هبته كالكلب يعود في قيئه فالجواب عن ذلك
أن هذه كلها أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً ولا يثبت بمثلها الأحكام وهذا الخبر معارض
بأخبار كثيرة يروونها عن النبي صلى الله عليه وآله من جواز الرجوع في الهبة وإذا سلم هذا
الخبر على ما فيه فالمراد به الاستقذار لا التحريم لأن ذلك مستقذر مستهجن ألا ترى أن
الكلب لا تحريم عليه فأما الخبر الآخر الذي لا يتضمن ذكر الكلب فهو وإن كان مطلقاً يرجع
إلى الكلب لأن الألف واللام يحملان على العهد وليس هاهنا جنس يعهد فيه الرجوع
في قيئه إلا الكلب ولا فرق بين أن يقول كالعائد في قيئه وبين أن يقول كالكلب يعود في قيئه
على أنا لو حملنا لفظة العائد على الجنس والعموم لدخل فيه الكلب لا محالة فلا يجوز حمل
العود على التحريم لأن ذلك لا يتأتى في الكلب فلا بد من حمله على الاستقذار والاستهجان
وهو مما يتأتى في كل عائد فإن قيل كيف يجوز أن تجمع جواز الرجوع في الهبة مع
القول بأنها تملك بالقبض قلنا غير ممتنع اجتماعهما ذلك كما أن المبيع إذا شرط فيه الخيار
مدة معلومة كان مملوكاً بالعقد وإن كان حق الرجوع فيه ثابتاً فإن قالوا الملك مع ثبوت حق
الخيار ناقص أو غير مستقر قلنا فنحن نقول في ملك الموهوب مع ثبوت حق الرجوع
مثل ما تقولونه في خيار الشرط مسألة ومما انفردت به الإمامية أن من وهب
شيئاً في مرضه الذي مات فيه إذا كان عاقلاً مميزاً صحت هبته ولا يكون من ثلثه بل من
صلب ماله وخالف باقي الفقهاء فيه وذهبوا إلى أن الهبة في مرض الموت محسوبة من الثلث
دليلنا الإجماع المتردد ولأن تصرف العاقل في ماله جائز وما تعلق للورثة بماله وهو
حي حق فهبته جائزة ولذلك صح بلا خلاف نفقته جميع ماله على نفسه في مأكل ومشرب
فإن قيل أي فرق بين الهبة في المرض والوصية في المرض قلنا الهبة حكمها معجل
في الحال وما يتعلق في حال الحياة حق لوارث بمال الموروث والوصية حكمها موقوف على
الوفاة وبعد الوفاة يتعلق حق الورثة بمال الموروث فوجب أن تكون محسوبة من الثلث

مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن الصانع كالقصار والخياط
ومن أشبههما ضامن للمتاع الذي يسلم إليه إلا أن يظهر هلاكه ويشتهر بما لا يمكن دفعه
أو تقوم بينة بذلك وهم أيضاً ضامنون لما جنته أيديهم على المتاع بتعد وغير تعد سواء
كان الصانع مشتركاً أو غير مشترك ومعنى الأجير المشترك هو أن يستأجر الأجير على عمل في
الذمة فيكون لكل أحد أن يستأجره ولا يختص به بعضهم دون بعض ومعنى الأجير المفرد
هو من يستأجر للعمل مدة معلومة فيختص المستأجر بمنفعته تلك المدة ولا يصح لغيره استئجاره
فيها وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه لا ضمان على الأجير المشترك
إلا فيما جنته يداه وقال زفر لا ضمان عليه فيما جنت يداه أيضاً إلا أن يخالف وقال أبو يوسف
ومحمد وعبيد الله بن الحسن يضمن إلا ما لا يستطاع الامتناع منه كالحريق وموت الشاة
واللصوص الغالبين وقال الثوري لا يضمن في اللصوص أيضاً وقال مالك يضمن القصار إلا أن يأتي
أمر من الله تعالى مثل الحريق والسرق والضياع إذا قامت عليه بينة ويضمن قرض الفأر
إذا لم تقم بينة وإذا قامت بينة أنه قرض الفأر من غير تضييع لم يضمن وقال الأوزاعي
لا يضمن القصار من الحريق والأجير المشترك ضامن إذا لم يشترط له أنه لا ضمان عليه وقال
الحسن بن حي من أخذ الأجر فهو ضامن تبرأ أو لم يتبرأ ومن أعطى الأجر فلا ضمان عليه
وإن شرط ولا يضمن الأجير المشترك من عدو حارب أو موت وهذا القول من ابن حي
كأنه موافق للإمامية لأنه إن عنى به الأجير المشترك والخاص فهو موافق لهم وإن كان
يعني المشترك دون الخاص فهو خلاف إلا أنه مخالف الإمامية على كل حال بقوله
ومن أعطى الأجر فلا ضمان عليه وإن شرط لأن عندنا إن شرط كان الضمان عليه بالشرط و
أعطي الأجر وقال الليث الصناع كلهم ضامنون لما أفسدوا أو هلك عندهم وهذا
أيضاً موافقة للإمامية إذا أراد بالصناع من كان مشتركاً وخاصاً وللشافعي قولان
أحدهما يضمن والآخر لا يضمن إلا ما جنت يده دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد
وأيضاً فإن من خالفنا في هذه المسألة على تباين أقوالهم يرجعون فيها إلى ما يقتضي
الظن من قياس أو خبر واحد ونحن نرجع إلى ما يقتضي العلم فقولنا أولى على كل حال
ومما يمكن أن يعارضوا به لأنه موجود في رواياتهم وكتبهم ما يروونه عن النبي صلى الله
عليه وآله من قوله على اليد ما أخذت حتى تؤديه وهذا يقتضي ضمان الصناع على
كل حال وإن خصصوه احتاجوا إلى دليل ولا دليل لهم على ذلك مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن من وقف وقفاً جاز له أن يشترط أنه إن احتاج
إليه في حال حياته كان له بيعه والانتفاع بثمنه والقول أيضاً بأن الوقف متى حصل
من الخراب بحيث لا يجدي نفعاً جاز لمن هو وقف عليه بيعه والانتفاع بثمنه وإن

أرباب الوقف متى دعتهم ضرورة شديدة إلى ثمنه جاز لهم بيعه ولا يجوز لغيرهم إلا مع
فقد الضرورة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يجيزوا اشتراط الواقف لنفسه ما
أخرجناه ولا بيع الوقف على حال من الأحوال إلا ما رواه بشر عن أبي يوسف في سنة تسع
وسبعين أنه أجاز أن يجعل الواقف الخيار لنفسه في بيع الوقف وأن يجعل ذلك الثمن في وقف
أفضل منه فهو جائز وإن مات قبل أن يختار أبطله مضى الوقف على سبيله قال ثم قال
أبو يوسف بعد ذلك لا يجوز الاستثناء في إبطال الوقف والوقف جائز دليلنا
اتفاق الطائفة ولأن كون الشيء وقفا تابع لاختيار الواقف وما يشرطه فيه فإذا شرط
لنفسه ما ذكرناه كان كسائر ما يشرطه وليس لهم أن يقولوا هذا شرط ينقض كونه وقفا
وحبسا وخارجا من ملكه وليس كذلك باقي الشروط لأنه لا تنافي بينها وبين كونه وقفا
قلنا ليس ذلك بناقض كونه وقفا لأنه متى لم يختر الرجوع فهو ماض على سبيله ومتى
مات قبل العود نفذ أيضا نفوذا تاما وهذا حكم ما كان مستفادا قبل عقد الوقف
فكيف يكون ذلك نقضا لحكمه وقد بينا أن الحكم باق فإن قيل لو جاز دخول هذا
الشرط في الوقف لجاز دخول مثله في العتق قلنا هذا قياس وقد بينا أن القياس
لا يصح إثبات الأحكام الشرعية به وبعد فالفرق بين العتق والوقف أن العتق عندنا
لا يجوز دخول شيء من الشروط فيه وليس كذلك الوقف لأن الشروط تدخله مثل أن يقول
هذا وقف على فلان فإن مات فعلى فلان وما جرى هذا المجرى وإذا دخلته الشروط
جاز دخول الشرط الذي ذكرناه فإن قيل قد خالف أبو علي بن الجنيد فيما ذكرتموه
وذكر أنه لا يجوز للواقف أن يشرط لنفسه بيعه له على وجه من الوجوه وكذلك فيمن هو
وقف عليه أنه لا يجوز أن يبيعه قلنا لا اعتبار بابن الجنيد وقد تقدمه إجماع
الطائفة وتأخر أيضا عنه وإنما عول في ذلك على ظنون له وحسبان وأخبار شاذة
لا يلتفت إلى مثلها فأما إذا صار الوقف بحيث لا يجدي نفعا أو دعت أربابه الضرورة
إلى ثمنه لشدة فقرهم فالأحوط ما ذكرناه من جواز بيعه لأنه إنما جعل لمنافعهم فإذا
بطلت منافعهم منه فقد انتقض الغرض فيه ولم يبق منفعة فيه إلا من الوجه الذي
ذكرناه **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن المشتركين مع تساوي
مالهما إذا تراضيا بأن يكون لأحدهما من الربح أكثر مما للآخر جاز ذلك وكذلك إذا تراضيا
بأن لا وضيعة على أحدهما أو أن عليه من الوضيعة أقل مما على الآخر جاز أيضا وخالف
باقي الفقهاء في ذلك فقال الشافعي لا يجوز أن يشترطا التساوي في الربح مع التفاضل
في المال ولا التفاضل في الربح مع التساوي في المال وإن شرطا ذلك فسدت الشركة و
أبو حنيفة أجاز التفاضل في الربح وإن كان رأس المال متساويا وقال مالك إذا كان رأس

المال من عند أحدهما الثلث ومن الآخر الثلثين على أن العمل بينهما نصفان والربح نصفان فلا خير
في هذه الشركة ولا يجوز عنده التفاضل في الربح مع التساوي في رؤوس الأموال وطالب
الجماعة أن الوضيعة على قدر المال ومن شرط الفضل بطل دليلنا الإجماع المتكرر وأيضا
فإن الشركة بحسب ما يشترط فيها فإذا اشترط التفاضل في الربح أو في الوضيعة
وجب جواز ذلك وأبو حنيفة يجيز اشتراط التفاضل في الربح فيلزمه جواز مثل
ذلك في الوضيعة فإن قيل إنما فسد اشتراط الفضل في الوضيعة لأنه يجري
مجرى قول أحدهما لصاحبه ما ضاع من مالك فهو علي وهذا باطل لا محالة قلنا
مثال ما نحن فيه هو أن يقول ما هلك من هذه البضاعة مع تساوينا فيها فهو من مالي ومالك
إلا أني قد سمحت ورضيت بأن يكون من مالي خاصة فلا مانع من ذلك ويلزم أبا حنيفة
إذا أجرى التفاضل في الوضيعة مجرى قول أحدهما لصاحبه ما هلك من مالك فهو علي
أن لا يجوز التفاضل في الربح لأنه يجري مجرى أن يقول له ما استفدته من الربح في
كذا وكذا فهو لك وإذا أجاز أحد الأمرين جاز الآخر **مسألة** ومما
انفردت به الشيعة الإمامية أن الشركة لا تصح إلا في الأموال ولا تصح بالأبدان في الأعمال
ومتى اشترك اثنان في عمل كصناعة حلي ونساجة ثوب وما أشبه ذلك لم تثبت
بينهما شركة وكان لكل واحد منهما أجرة عمله خاصة وإن لم يتميز عملاهما لاختلاط الا
ختلاط كان الصلح بينهما وإذا دفع رجل إلى تاجر مالا ليتجر له به على أن الربح بينهما
لم ينعقد بذلك شركة وكان صاحب المال بالخيار إن شاء أعطاه ما شرطه له وإن شاء
منعه منه وكان له عليه أجرة مثله في تجارته وكذلك إذا أعطى الإنسان غيره ثوبا
ليبيعه وشرط له فيه سهما من الربح فهو بالخيار إن شاء أمضى شرطه وإن شاء رجع فيه
وكان عليه في بيع الثوب أجرة مثله في البيع وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة
وأصحابه تجوز شركة الأبدان والصناعات اتفقت أو اختلفت عملا في موضع أو موضع
واحد ولا تجوز في الاصطياد والاحتطاب ونحوهما وروى أبو يوسف عن أبي حنيفة قال
كل ما تجوز فيه الوكالة تجوز فيه الشركة وما لا تجوز فيه الوكالة لا تجوز فيه الشركة وما
جازت فيه الشركة من الصناعات نحو الخياطة والقصارة فإنه سواء عملا جميعا أو أحدهما
ما حصل من فضل فهو بينهما نصفان وقال مالك تجوز الشركة على أن يحتطبا ويصطادا إذا
كانا يعملان جميعا في موضع واحد وكذلك إذا اشتركا في صيد البزاة أو الكلاب إذا كان الكلب
أو البازي بينهما نصفين وقال مالك لا تجوز الشركة بين حداد وقصار وإنما تجوز في صناعة
واحدة يعملان جميعا فيها في موضع واحد فإن عملا في موضعين أو كانا صانعين لم تجز
الشركة وقال مالك يجوز أن يشترك المعلمان في تعليم الصبيان إذا كانا في مجلس واحد وإن

تعوّما في مجلسين ولا خبر فيه وقال الحسن بن حي والليث شركة الابدان جائزة في الاعمال
وقال الليث إن مرض أحدهما لم يكن للمريض شيء من عمل الصحيح إلا أن يشاء الصحيح أن
يشركه في عمله وقال الشافعي لا يجوز الشركة إلا بالدراهم والدنانير وتختلط المالان وهذا
يدل على أنه لا يجيز شركة الابدان إلا أنه ليس نصّ في ذلك إلى ما تقوله الإمامية من أن
العمل لا يدخل في الشركة منفردًا ولا مجتمعًا دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد
ولأن تعوّل من خالفنا في هذه المسائل التي ذكرناها كلها على الظنون والحسبان والرأي
والاجتهاد ومرجعنا فيما نذهب إليه فيها إلى التوقيف فما قلناه أولى مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن من رهن حيوانًا حاملًا فأولادها خارجون عن الرهن
فإن حمل الحيوان في الارتهان كان أولاده رهنًا مع أمهاته وخالف باقي الفقهاء في ذلك
فقال أبو حنيفة إذا ولدت المرهونة بعد الرهن دخل ولدها في الرهن وكذلك اللبن والصوف
وثمر النخل والشجر وهو قول الثوري والحسن بن حي وقال مالك ما حدث من ولدٍ فهو رهن
وليست الثمرة الحادثة رهنًا مع الأصل وقال [illegible] إذا كان العقد بحاله دخلت الثمرة في الرهن
وإن كان إلى أجل فالثمرة لصاحب الأصل وروي عنه أنها لا تدخل فيه إلا أن يكون موجودًا
يوم الرهن وقال الشافعي لا يدخل الولد ولا الثمرة الحادثة في الرهن ومن تأمل
هذه الأقوال على اختلافها علم أن قول الشيعة منفرد عنها والذي يدل على صحته
الطريقة التي ذكرناها في المسألة التي قبل هذه بلا فصل مسألة ومما انفردت
به الإمامية القول بجواز أن يؤاجر الإنسان شيئًا يملك بعينه فيؤاجره المستأجر بأكثر
منه إذا اختلف النوعان كأنه استأجره بدنانير فإنه يجوز له أن يؤاجره بأكثر من قيمة
الدنانير من الحنطة والشعير وما أشبه ذلك وكذلك يجوز أن يستأجره بدنانير ويؤاجره
بلُجين دراهمًا لأن الربا لا يدخل مع اختلاف النوع وهذا متى لم يحدث فيما استأجره حدثًا
يصلحه به فإن زاد فيه ما فيه نفع ومصلحة جاز أن يؤاجره بأكثر مما استأجره على كل حال
من غير تخصيص وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه لا يجوز للمستأجر
أن يؤاجر ما استأجره قبل القبض ويجوز بعد القبض فإن آجر بأكثر تصدق بالفضل إلا أن
يكون أصلح فيه شيئًا أو بنى فيه بناء وهو قول الثوري والأوزاعي والحسن بن حي وقال مالك
والبتّي والليث والشافعي لا بأس بأن يؤاجر بأكثر ولا يتصدق بشيء دليلنا على صحة ما
ذهبنا إليه بعد الإجماع المتردد أن المستأجر مالك للمنافع وقد أجرت الشريعة
تلك المنافع مجرى ملك الأعيان في جواز التصرف فيها فللمالك أن يتصرف في ملكه
حسب اختياره من زيادة ونقصان والأصل في العقول والشريعة جواز تصرف المالك
في ملكه إلا أن يمنع مانع ولا مانع هاهنا فيما ذكرناه مسألة ومما انفردت

به الإمامية القول بأن من حارب الإمام العادل وبغى عليه وخرج عن التزام طاعته
يجري مجرى محارب النبي عليه السلام وخالع طاعته في الحكم عليه بالكفر وإن اختلف أحكا
مهما من وجه آخر في المدافنة والموارثة وقسمة الغنيمة من أموالهم وخالف باقي الفقهاء
في ذلك وذهب المحصلون منهم والمحققون إلى أن محارب الإمام العادل فاسق يجب
البراءة منهم وقطع الولاية لهم من غير انتهاء إلى التكفير وذهب قوم من حشوية أصحاب
الحديث إلى أن الباغي مجتهد وخطاؤه يجري مجرى الخطاء في سائر مسائل الا
جتهاد والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة وأيضًا فإن الإمام عندنا
يجب معرفته ويلزم طاعته كوجوب المعرفة بالنبي عليه السلام ولزوم طاعته وكا
لمعرفة بالله فكما أن جحد تلك المعارف والتشكك فيها كفر فكذلك هذه المعرفة
وأيضًا فقد دل الدليل على وجوب عصمة الإمام من كل القبائح وكل من ذهب إلى
وجوب عصمته ذهب إلى تكفير الباغي عليه والخالع لطاعته والتفرقة بين الأمرين
خلاف إجماع الأمة فإن قيل لو كان من ذكرتم بالغًا إلى حد الكفر لوجب أن يكون
مرتدًا وأن يكون أحكامه أحكام المرتدين وقد أجمعت الأمة على أن أحكام الباغي تخالف
أحكام المرتد وكيف يكون مرتدًا وهو يشهد الشهادتين ويقوم بالعبادات قلنا
ليس يمتنع أن يكون الباغي له حكم المرتد في الانسلاخ عن الإيمان واستحقاق العقاب العظيم
وإن كانت أحكامه الشرعية في مدافنته وموارثته وغير ذلك تخالف أحكام المرتد كما كان
الكافر الذمي مشاركًا للحربي في الكفر والخروج عن الإيمان وإن اختلف أحكامهما
الشرعية فأما إظهار الشهادتين فليس بدليل على كمال الإيمان ألا ترى أن من أظهرهما
وجحد وجوب الفرائض في العبادات لا يكون مؤمنًا بل كافرًا وكذلك إقامة بعض العبادات
من صلاة وغيرها ومن جحد أكبر العبادات وأوجبها من طاعة إمام زمانه والنصرة
لم ينفعه أن يقوم بعبادات أخرى من صلاة وغيرها فأما ما يذهب إليه قوم من غفلة
الحشوية من عذر الباغي والحاقه بأهل الاجتهاد فمن الأقوال البعيدة من الصواب
ومن المعلوم ضرورة أن الأمة أطبقت في الصدر الأول على ذم البغاة على أمير المؤمنين
عليه السلام ومحاربيه والبراءة منهم ولم يقم لهم أحد في ذلك عذرًا وهذا المعنى قد شرحناه
في كتبنا وفرعناه وبلغنا فيه النهاية فهذه الجملة هاهنا كافية فإن اعترض المخالف
ما ذكرناه بالخبر الذي يرويه معتمر بن سليمان عن عبد الرحمن بن الحكم العفاني عن عديسة
بنت أهبان بن صيفي قالت جاء علي عليه السلام إلى أبي فقال ألا تخرج معنا فقال إن عمي و
خليلي أمرني إذا اختلف الناس أن أتخذ سيفًا من خشب أو بالخبر الذي يروى عن
أبي ذر رحمه الله أنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله كيف بك إذا رأيت أحجار

الوجه فذعرت بالقوم فاولت ما اختار الله لي ورسوله فالتحو اذ قال عليك عن اثنت
منه قال قلت فلا اخذ بسيفي واضعه على عاتقي قال اشاركت القوم اذا قال فما تامرني
يا رسول الله قال الزم بيتك قلت فان دخل على بيتي قال فان خفت ان يبهرك شعاع
السيف فالق رداءك على وجهك يبوء باثمه واثمك قلنا هذان الخبران دلنا انما لها
لا يرجع بها عن المعلوم المقطوع بالادلة عليه وهي معارضة بما هو اظهر منها واقوى
واولى من وجوب قتال الفئة الباغية ونصرة الحق ومعونة الامام العادل ولو لم يرو في
ذلك الا ما رواه الخاص والعام والولي والعدو من قوله عليه السلم حربك يا علي حربي و
سلمك سلمي وقد علمنا انه عليه السلم لم يرد ان نفس هذا الحرب تلك بل اراد تساوي الاحكام
فيجب ان تكون احكام محاربيه هي احكام محاربي النبي عليه السلم الا ما اخرجه الدليل
وما روي ايضا من قوله اللهم انصر من نصره واخذل من خذله ولانه عليه السلم لما استنصر
في قتال اهل الجمل وصفين والنهروان اجابته الامة باسرها ووجوه الصحابة واعيان التابعين
وسارعوا الى نصرته ومعونته ولم يحتج احد عليه [illegible] مما تضمنه هذان الخبران الخبران
الضعيفان على ان الخبر الاول قد روي على خلاف هذا الوجه لان ذهلام بن الحارث
قال قال لي اهبان قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله يا اهبان اما انك ان بقيت
بعدي فسترى في اصحابي اختلافا فان بقيت الى ذلك اليوم فاجعل سيفك با...
من عراجين فقد يجوز ان يريد عليه السلم بالاختلاف الذي يرجع الى القول والمذاهب دون
المقاتلة والمحاربة على ان هذا الخبر ما منع من قتال اهل الردة عند بغيهم ومجاهدتهم
فهو ايضا لعمومه مانع من قتال كل باغ وخارج عن طاعة الامام فاما الخبر الثاني فمما
يضعفه ان ابا ذر رحمه الله لم يبلغ الى وقعة احجار الزيت لان ذلك انما كان مع
محمد بن عبد الله الحسني في اول ايام المنصور وابو ذر رحمه الله مات في ايام عثمان فكيف
يقول له رسول الله كيف بك في وقت لا تبقى اليه على ان ابا ذر رحمه الله كان معروفا
بانكار المنكر بلسانه وبلوغه فيه ابعد الغايات والمجاهرة في انكاره وكيف يسمع من الرسول
عليه السلم ما يقتضي خلاف ذلك **مسألة** ومما كانت الامامية منفردة
به القول بان من سب النبي عليه السلم او عابه مسلما كان او ذميا قتل في الحال وخالف
باقي الفقهاء في ذلك فقال ابو حنيفة واصحابه من سب النبي عليه السلم او عابه وكان
مسلما فقد صار مرتدا وان كان ذميا عزر ولم يقتل وقال ابو القسم عن مالك من شتم
النبي عليه السلم من المسلمين قتل ولم يستتب ومن شتم النبي عليه السلم من اليهود والنصارى
قتل الا ان يسلم وهذا القول من مالك موافق لقول الامامية وقال الثوري الذمي يعزر
وذكر الطحاوي انه يقتل وروى الوليد بن مسلم عن الاوزاعي ومالك فيمن سب رسول الله

المحاربة

قال هي ردة يستتاب فان تاب نكل وان لم يتب قتل وان لم يقتل ضرب مائة ثم يحبس حتى اذا هو
برئ ضرب مائة ولم يذكر فرقا بين المسلم والذمي وقال الليث في المسلم يسب النبي عليه السلم
انه لا يناظر ولا يستتاب بل يقتل مكانه وكذلك اليهودي والنصراني وهذه موافقة للامامية
وقال الشافعي ويشترط على المصالحين من الكفار ان من ذكر كتاب الله عز وجل او محمدا رسول الله
صلى الله عليه وآله بما لا ينبغي او زنى بمسلمة او اصابها باسم نكاح او فتن مسلما عن دينه او قطع
عليه طريقا او اعان اهل الحرب بدلالة على المسلمين او آوى عينا لهم فقد نقض عهده واحل
دمه وبرئت ذمته قال الطحاوي فهذا من الشافعي يدل على انه اذا لم يشترط لم يستحل دمه
بذلك دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه بعد الاجماع المتردد ان سب النبي عليه السلم وعيبه و
الوقيعة فيه ردة من المسلم بلا شك والمرتد يقتل واما الذمي وان لم يكن بذلك مرتدا لان
حقيقة الردة هي الكفر بعد الايمان والذمي ما كان مؤمنا فصار كافرا بل الكفر متقدم لكن
هذا وان لم يكن منه ردة فهو خرق للذمة واستخفاف بالشريعة ووضع منها ومن اهلها و
بعض هذا يبرئ من الذمة التي حقن بها دمه فيجب ان يكون دمه مباحا من الوجه الذي ذكرناه
فاما ما يستدل به اصحاب ابي حنيفة في الفرق بين المسلم والذمي في هذه المسألة من روايتهم
عن الزهري عن عروة عن عايشة قالت دخل رهط من اليهود على النبي عليه السلم فقالوا السام
عليك قالت ففهمتها فقلت عليكم السام واللعنة فقال عليه السلم مهلا يا عايشة فان الله تعالى
يحب الرفق في الامر كله فقلت يا رسول الله الم تسمع ما قالوا قال النبي عليه السلم قد قلت وعليكم
قال المخالف لنا ولو كان هذا الدعاء من المسلم لصار مرتدا يقتل ولم يقتله النبي عليه السلم بذلك
ومما يستدلون به ايضا ما رواه شعبة عن هشام بن زيد عن انس بن مالك ان امرأة يهودية
اتت النبي عليه السلم بشاة مسمومة فاكل منها فجيء بها فقيل الا نقتلها فقال لا قال المحتج
ولا خلاف بين المسلمين ان من فعل مثل ذلك بالنبي عليه السلم وهو من منتحلي الاسلام انه مرتد يقتل
فالجواب عنه ان هذه اخبار احاد لا توجب علما ولا عملا ولا يعترض بها على مدلول
الادلة وهي معارضة باخبار كثيرة تقتضي قتل من هذه صفته مثل ما رواه عن ابي يوسف عن
حصين بن عبد الرحمن عن بطل عن ابن عمر ان رجلا قال له اني سمعت راهبا سب النبي عليه السلم فقال
لو سمعته لقتلته انا لم نعطهم العهد على هذا ولم ينكر احد على ابن عمر هذا القول فدل على
وقوع الرضا به فاما ابدال السلام بالسام فليس بصريح في سب ولا شتم ولو وقع من مسلم او ذمي
ما اقتضى القتل فاما الشاة المسمومة فيجوز ان يكون النبي عليه السلم اعتقد ان اليهودية ما علمت بانها
مسمومة فقد يجوز ان لا يكون بذلك عالمة وقد يجوز ايضا لو كانت عالمة فاسدة ان يكون ذلك عليه السلم
ترك القتل عنها مع استحقاقها له لضرب من المصلحة فانه عليه السلم مثل ذلك وانما كلامنا في الاستحقاق للقتل
والمسلم كاليهودي في هذا الباب سواء

كتاب مسائل القضاء والشهادات وما يتصل بذلك

مسألة

ومما ظن انفراد الإمامية به وأهل الظاهر يوافقونها فيه القول بأن للإمام والحكام من قبله
أن يحكموا بعلمهم في جميع الحقوق والحدود من غير استثناء، وسواء علم الحاكم ما علمه وهو
حاكم أو علمه قبل ذلك، وقد حكي أنه مذهب لأبي ثور وخالف باقي الفقهاء في ذلك.
وذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أن ما شاهده الحاكم من الأفعال الموجبة للحدود قبل
القضاء أو بعده فإنه لا يحكم فيها بعلمه إلا القذف خاصة، وما علمه قبل القضاء من حقوق
الناس لم يحكم فيه بعلمه، فإن علمه بعد القضاء حكم. وقال أبو يوسف ومحمد: يحكم فيما علمه
قبل القضاء من ذلك بعلمه، وهو قول سوار. وقال الحسن بن حي: يقضي بعلمه قبل القضاء
بعد أن يستحلفه في حقوق الناس، وفي الحدود لا يقضي بعد القضاء إذا علمه حتى يشهد
معه في الزنا ثلاثة، وفي غيره رجل آخر. وقال الأوزاعي في الإمام يشهد هو ورجل آخر
على قذف رجل آخر: إنه يجلده هو. وقال شريح: ارتفعوا إلى إمام فوقي وأنا أشهد لك.
وقال مالك: لا يقضي بعلمه في سائر الحقوق حتى يكون شاهدان سواه، وفي الزنا أربعة
غيره. وقال الليث: لا يحكم في حقوق الناس بعلمه حتى يكون شاهد آخر فيقضي بشهادته
وشهادة الشاهد معه. وقال الشافعي: يقضي بعلمه في حقوق الناس، وفي الحدود قولان،
لأنه يقبل رجوع المقر. وقال ابن أبي ليلى فيمن أقر عند القاضي في مجلس الحكم بدين: إن
القاضي لا يبعد ذلك حتى يشهد معه آخر والقاضي شاهد، ثم قال بعد ذلك: إذا
ثبت قوله في الأصول عنده أنفذ عليه القضاء. فإن قيل: كيف تستجيزون ادعاء
الإجماع من الإمامية في هذه المسألة وأبو علي بن الجنيد يصرح بالخلاف فيها ويذهب
إلى أنه لا يجوز للحاكم أن يحكم بعلمه في شيء من الحقوق ولا الحدود؟ قلنا: لا خلاف
بين الإمامية في هذه المسألة، وقد تقدم إجماعهم ابن الجنيد وتأخر عنه، وإنما عول
ابن الجنيد فيها على ضرب من الرأي والاجتهاد، وخطؤه ظاهر، وكيف يخفى إطباق
الإمامية على وجوب الحكم بالعلم وهم ينكرون توقف أبي بكر عن الحكم لفاطمة بنت
رسول الله صلى الله عليه وآله بفدك لما ادعت أنه نحلها أباها، ويقولون: إذا كان
عالماً بعصمتها وطهارتها وأنها لا تدعي إلا حقاً فلا وجه لمطالبتها بإقامة البينة،
لأن البينة لا وجه لها مع القطع بالصدق، فكيف خفي على ابن الجنيد هذا الذي لا يخفى
على أحد؟ أو ليس قد روت الشيعة الإمامية كلها ما هو موجود في كتبها ومشهور
في رواياتها أن النبي عليه السلام ادعى عليه أعرابي سبعين درهماً ثمن ناقة باعها منه فقال
عليه السلام: قد أوفيتك، فقال الأعرابي: اجعل بيني وبينك رجلاً يحكم بيننا، فأقبل
رجل من قريش فقال له عليه السلام: احكم بيننا، فقال للأعرابي: ما تدعي على رسول الله؟
قال: سبعين درهماً ثمن ناقة بعتها منه، فقال: ما تقول يا رسول الله؟ قال: قد أوفيته، فقال

للأعرابي: ما تقول؟ قال: لم يوفني، فقال لرسول الله: ألك بينة على أنك قد أوفيته؟ قال: لا، فقال
للأعرابي: أتحلف أنك لم تستوف حقك وتأخذه؟ قال: نعم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لأتحاكمن
مع هذا الرجل إلى رجل يحكم فينا بحكم الله، فأتى رسول الله صلى الله عليه وآله علي بن أبي طالب
عليه السلام ومعه الأعرابي، فقال علي عليه السلام: ما لك يا رسول الله؟ قال: يا أبا الحسن احكم بيني وبين
هذا الأعرابي، فقال علي عليه السلام: ما تدعي على رسول الله؟ قال: سبعين درهماً ثمن ناقة بعتها
منه، فقال: ما تقول يا رسول الله؟ قال: قد أوفيته ثمنها، فقال: يا أعرابي أصدق رسول الله فيما قال؟
قال: لا، ما أوفاني، فأخرج علي عليه السلام سيفه فضرب عنقه، فقال رسول الله: لم فعلت ذلك
يا علي؟ فقال: يا رسول الله نحن نصدقك على أمر الله ونهيه وأمر الجنة والنار والثواب
والعقاب ووحي الله ولا نصدقك في ثمن ناقة هذا الأعرابي؟ وإني قتلته لأنه كذبك لما
قلت له: أصدق رسول الله فيما قال؟ فقال: لا، ما أوفاني شيئاً، فقال رسول الله: أصبت يا علي،
فلا تعد إلى مثلها، ثم التفت إلى القرشي وكان قد تبعه فقال: هذا حكم الله لا ما حكمت به.
وروت الشيعة أيضاً عن ابن جريج عن الضحاك عن ابن عباس قال: خرج رسول الله صلى الله
عليه وآله من منزل عائشة فاستقبله أعرابي ومعه ناقة فقال: يا محمد أتشتري هذه الناقة؟
فقال النبي عليه السلام: نعم، بكم تبيعها يا أعرابي؟ فقال: بمائتي درهم، فقال النبي عليه السلام: بل ناقتك
خير من هذا، قال: فما زال النبي عليه السلام يزيد حتى اشترى الناقة بأربعمائة درهم، قال:
فلما دفع النبي عليه السلام إلى الأعرابي الدراهم ضرب الأعرابي يده إلى زمام الناقة فقال:
الناقة ناقتي والدراهم دراهمي، فإن كان لمحمد شيء فليقم البينة، قال: فأقبل رجل فقال النبي
عليه السلام: أترضى بالشيخ المقبل؟ قال: نعم يا محمد، فقال النبي عليه السلام: الناقة ناقتي والدراهم
دراهمي، قال الأعرابي: بل الدراهم دراهمي والناقة ناقتي، فإن كان لمحمد شيء فليقم البينة،
فقال الرجل: القضية فيها واضحة يا رسول الله، وذلك أن الأعرابي طلب البينة، فقال له النبي
عليه السلام: اجلس، فجلس، ثم أقبل رجل آخر فقال النبي عليه السلام: أترضى يا أعرابي بالشيخ المقبل؟
قال: نعم، فلما دنا قال النبي عليه السلام: اقض فيما بيني وبين الأعرابي، قال: تكلم يا رسول الله، قال
النبي عليه السلام: الناقة ناقتي والدراهم دراهمي، فقال الأعرابي: لا بل الناقة ناقتي والدراهم
دراهمي، فإن كان لمحمد شيء فليقم البينة، فقال الرجل: القضية فيها واضحة يا رسول الله لأن الأ
عرابي يطلب البينة، فقال النبي عليه السلام: اجلس حتى يأتي الله بمن يقضي بيني وبين الأعرابي
بالحق، قال: فأقبل علي عليه السلام فقال النبي عليه السلام: أترضى بالشاب المقبل؟ قال: نعم، فلما
دنا قال: يا أبا الحسن اقض بيني وبين الأعرابي، قال: تكلم يا رسول الله، فقال النبي عليه السلام: الناقة
ناقتي والدراهم دراهمي، فقال الأعرابي: بل الناقة ناقتي والدراهم دراهمي، فإن كان
لمحمد شيء فليقم البينة، فقال علي عليه السلام: خل بين الناقة وبين رسول الله، فقال الأعرابي

ما أكل بالذي أفعله أو تقيم البينة قال فدخل علي عليه السلام منزله فاشتمل على سيفه ثم
أتى فقال حل بين الناقة وبين رسول الله صلى الله عليه وآله فقال الأعرابي ما كنت بالذي أفعل أو
تقيم البينة قال فضربه عليه السلام ضربة فأجمع أهل الحجاز على أنه رمى برأسه وقال بعض أهل العراق
أقطع منه عضواً قال فقال النبي عليه السلام ما حملك يا علي على هذا فقال يا رسول الله نصدقك
على الوحي من السماء ولا نصدقك على أربعمائة درهم وقال أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين
ابن موسى بن بابويه القمي رضي الله عنه وقد روى هذين الخبرين في كتابه المعروف بمن لا
يحضره الفقيه هذان الخبران غير مختلفين لأنهما في قضيتين وكانت هذه القضية قبل القضية
التي ذكرناها قبلها وقد روت الشيعة أيضاً في كتبها خبر أمير المؤمنين عليه السلام مع شريح قاضيه
في درع طلحة بن عبيد الله لما قال عليه السلام هذه درع طلحة أخذت غلولاً يوم البصرة وطالبه
شريح بالبينة على ذلك وإحضاره عليه السلام الحسن ابنه عليه السلام وقنبراً غلامه وقوله عليه السلام
لشريح أخطأت لثلاث مرات وروى أيضاً حديث خزيمة بن ثابت ذي الشهادتين لما شهد للنبي
عليه السلام على الأعرابي فقال له النبي عليه السلام كيف شهدت بذلك وعلمته قال من حيث علمت
أنك رسول الله فمن يروي هذه الأخبار مستحسناً لها معولاً عليها كيف يجوز أن يشك في أنه
كان يذهب إلى أن الحاكم يحكم بعلمه لولا قلة تأمل ابن الجنيد والذي يدل على صحة ما ذهبنا
إليه بعد الإجماع المتردد قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة وقوله
تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما فمن علمه الإمام سارقاً أو زانياً قبل القضاء أو بعده
فواجب عليه أن يقضي فيه بما أوجبته الآية من إقامة الحد وإذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت
في الأموال لأن من أجاز ذلك في الحدود أجازه في الأموال ولم يجوزه أحد من الأمة في الحدود
دون الأموال فإن قيل لم زعمتم أنه أراد بقوله الزانية والزاني والسارق والسارقة
من علمتموه كذلك دون أن يكون أراد من أقر عندكم بالسرقة أو الزنا أو شهد عليه الشهود قلنا
من أقر بالزنا أو شهد عليه الشهود لا يجوز أن يطلق القول بأنه زان وكذلك السارق وإنما حكمنا
فيهما بالأحكام المخصوصة اتباعاً للشرع وإن جوزنا أن يكونا ما فعلا شيئاً من ذلك والزاني في
الحقيقة من فعل الزنا وعلم منه ذلك وكذلك السارق فحمل الآية على العلم أولى من حملها على
الشهادة والإقرار فإن احتجوا بما يروى عن النبي عليه السلام أنه قال لو أعطي الناس بدعاويهم
لادعى ناس دماء قوم وأموالهم لكن البينة على المدعي واليمين على من أنكر وأخبر عليه السلام
أن المدعي لا يعطى بغير بينة فالجواب أن هذا أولاً خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً
ثم إذا سلمناه فلنا علم الحاكم أقوى البينات وإذا جعلنا البينة الإقرار أو الشهادة من حيث أنه
في الأمر وكشفه فأقوى منها العلم اليقين فما قام مقامه فرق بين ما علمه وهو حاكم وبين ما علمه
قبل ولايته على خلاف ذلك وقوله إن الذي علمه وهو غير حاكم لا اعتداد به لأنه علمه في حال لا ينفذ

حكمه فيها فباطل لأن العدل إذا شهد أمضى الحاكم شهادته وإن جوزنا أن يكون تحملها في حال نقصه
وكذلك يقبل فيها إذا علمه البالغ وإن جوزنا أن يكون قد تحملها في حال الطفولية فإن قيل الحاكم
إذا أجاز أن يحكم بعلمه كان في ذلك تزكية لنفسه قلنا التزكية حاصلة للحاكم بتوليته الحكم له وليس
ذلك مانع القضاء الحكم فيما علمه ثم هذا لازم في إجازتهم حكم الحاكم بعلمه في غير الحدود ولا
تزكية لنفسه ولا يختلفون أيضاً في أنه يقبل منه جرحه لشاهديه وإسقاط شهادتهما ولا يكون
ذلك تزكية لنفسه فإن قالوا إذا حكم بعلمه فقد عرض نفسه للتهمة وسوء الظن قلنا وكذلك
إذا حكم بالبينة والإقرار فهو معرض نفسه للتهمة ولا يلتفت إلى ذلك لو وقوع التهمة في غير
موضعها لأن قبول الشهادة والسكون إلى عدالة الشاهد مما يجوز أن يقع في مثله التهمة وو
جدت لابن الجنيد كلاماً في هذه المسألة غير محصل لأنه لم يكن من هذا ولا إليه فرأيته يفرق بين
علم النبي عليه السلام بالشيء وبين علم خلفائه وحكامه وهذا غلط منه لأن علم العالمين بالمعلومات لا
يختلف فعلم كل عالم بمعلوم بعينه كعلم كل عالم به وكما أن الإمام أو النبي عليه السلام إذا شاهدا
رجلاً يزني أو يسرق فهما عالمان بذلك علماً صحيحاً فكذلك من علم مثل ما علماه من خلفائهما في
التساوي في ذلك موجود وجعله يستدل على بطلان الحكم بالعلم بأن يقول وجدت الله تعالى
قد أوجب للمؤمنين فيما بينهم حقوقاً أبطلها فيما بينهم وبين الكفار والمرتدين كالمواريث والمناكحة
وأكل الذبائح ووجدنا الله تعالى قد أطلع رسوله عليه السلام على من كان يبطن الكفر ويظهر الإسلام
فكان يعلمه ولم يبين عليه السلام أحوالهم لجميع المؤمنين فيمتنعوا من مناكحتهم وأكل ذبائحهم
وهذا غير معتمد لأنا أولاً لا نسلم له أن الله تعالى قد أطلع النبي عليه السلام على معين المنافقين
وكل من كان يظهر الإيمان ويبطن الكفر من أمته فإن استدل على ذلك بقوله تعالى ولو نشاء
لأريناكهم فلعرفتهم بسيماهم ولتعرفنهم في لحن القول فهذا لا يدل على وقوع التعريف
وإنما يدل على القدرة عليه ومعنى قوله ولتعرفنهم في لحن القول فهذا لا يدل على وقوع
التعريف إنما يدل على القدرة عليه ومعنى قوله ولتعرفنهم في لحن القول أي ليستغلظ
أو وهمك من غير ظن ولا يقين ثم لو سلمنا على نهايته من غير حجة أنه عليه السلام قد اطلع على
البواطن لم يلزم ما ذكره لأنه غير ممتنع أن يكون تحريم المناكحة والموارثة وأكل الذبائح
إنما يختص بمن أظهر كفره وردته دون من أبطنهما وأن تكون المصلحة التي بها تعلق التحريم
والتحليل اقتضت ما ذكرناه فلا يجب على النبي عليه السلام أن يبين أحوال من أبطن الردة والكفر
لأجل هذه الأحكام التي ذكرناها لأنها لا تتعلق بالمبطن وإنما تتعلق بالمظهر وليس كذلك الزنا
وشرب الخمر والسرق لأن الحد في هذه الأمور يتعلق بالمبطن والمظهر على سواء وإنما يختص
بالفعلية التي يشترك فيها المعلن والمسر

مسألة

ومما انفردت به الإمامية
القول بأن الخصمين إذا ابتدأ الدعوى بين يدي الحاكم وتشاحا في الابتداء بها وجب على الحاكم

ان يثبت الدعوى من الذي يعترض عن خصمه ثم ينظر في دعوى الآخر وخالفه باقي الفقهاء في ذلك
ولو لم يذهبوا الى خلاف ما حكيناه لدليلنا على صحة ذلك اطباق الطائفة عليه فلان من خالف ما ذكرناه
انما اعتمد على الرأي والاجتهاد دون النظر والتوقيف ومثل ذلك الرجوع فيه الى التوقيف
اولى واحرى وقد وجدت ابن الجنيد لما ذكر عن ابن محبوب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قضى بان يقدم صاحب اليمين في المجلس بالكلام قال ابن الجنيد
يحتمل ان يكون اراد بذلك المدعي لان اليمين مردودة اليه قال ابن الجنيد الا ان يكون خصمه
ذلك فحينئذ رواه عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال اذا تقدمت مع
خصمك الى وال او قاض فكن عن يمينه يعني يمين الخصم وهذا غلط من ابن الجنيد لان التاويلات
انما تدخل بحيث تشكل الامور ولا خلاف بين القوم انه انما اراد يمين الخصم دون اليمين التي هي
القسم واذا فرضنا المسألة في نفسين تبادرا الكلام بين يدي القاضي وتشاحا واراد كل واحد
منهما ان يدعي على صاحبه فهما جميعا مدعيان كما انهما جميعا مدعى عليهما فبطلت الطريقة
والمعرفة التي توهمها ابن الجنيد **مسألة** ومما انفردت به الامامية في
هذه الاعصار وان روي لنا وفاق قديم القول بجواز شهادة ذوي الارحام والقرابات
بعضهم لبعض اذا كانوا عدولا من غير استثناء لاحد الا ما يذهب اليه بعض اصحابنا معتمدا
على خبر رووه من انه لا يجوز شهادة الولد على الوالد وان جازت شهادته له ويجوز
شهادة الوالد لولده وعليه وقد روي موافقة الامامية في ذلك عن عمر بن الخطاب وشريح
والزهري وعمر بن عبد العزيز والحسن البصري والشعبي وابي ثور وروى الساجي
ان اياس بن معاوية اجاز شهادة رجل لابنه واخذ من الطالب وكل من اجاز شهادة الاب
للابن والابن للاب اجاز شهادة الاخ لاخيه وكل ذي قرابة لقرابته وقد روي جواز
شهادة الاخ لاخيه عن شريح وابن سيرين والنخعي والشعبي وعطاء وقتادة وعبيد الله
ابن الحسن وعثمان البتي وعمر بن عبد العزيز والثوري ومالك والشافعي وابي حنيفة و
جمهور الفقهاء على ذلك واما خالف فيه الاوزاعي فذهب الى ان شهادة الاخ لاخيه
لا تقبل وان كان عدلا وحكي عن مالك انه قال ان شهد له في غير النسب قبلت وان شهد
له في النسب فان كانا اخوين من ام فادعى احدهما اخا من اب وشهد له اخوه لم تقبل
واذا جازت شهادة الاقارب في النسب بعضهم لبعض فاولى جوازه في الرضاع لان
من ذهب الى احد الامرين ذهب الى الآخر ولا يفرق احد بين المسألتين دليلنا على ما ذ
هبنا اليه الاجماع المتردد وايضا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فشرط تعالى
العدالة ولم يشترط سواها ويدخل في عموم هذا القول ذوو القرابات كلهم وقوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يدل ايضا على هذه

المسألة فاما اعتماد المخالفين على الاخبار التي يروونها في هذا الباب كخبر يروونه عن الزهري
عن عروة عن عائشة عن النبي عليه السلام انه قال لا تجوز شهادة الوالد لولده ولا الولد لوالده فانما
لا يصح الاعتماد عليه لان كل هذه الاخبار اذا سلم من القدح كانت احادا توجب الظن ولا تنتهي
الى العلم ولا يجوز ان يرجع بما يوجب الظن عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم على ان الساجي
قد قال في هذا الخبر ان هذه رواية غير ثابتة عند اهل النقل وقد روى هذا الخبر عن الزهري
يزيد بن ابي زياد وحكى الساجي ان شعبة قال ان يزيد كان رفاعا اي يرفع الى النبي
عليه السلام ما لا اصل له وضعف هذا الحديث من وجوه معروفة وقدح في رواته فاما
الاعتماد في المنع من شهادة الاقارب على التهمة التي تلحق لاجل النسب فغير صحيح لانه يلزم
على ذلك الا تقبل شهادة الصديق لصديقه ولا الجار لجاره لان التهمة متطرقة وايضا
فان العدالة مانعة من التهمة وحاجزة عنها وحكي عن الشافعي في المنع من شهادة الوالد
لولده والولد لوالده انه قال الولد جزء من ابيه فكانه شهد لنفسه اذا شهد لما هو بعضه
وهذا غير محصل لان الولد وان كان مخلوقا من نطفة ابيه فليس بعضا له على الحقيقة بل
لكل واحد منهما حكم يخالف حكم صاحبه ولذلك استرقوا الولد برق امه وان كان الولد
حرا وحرروه بحرية الام وان كان الاب عبدا ولم يسووا حكم كل واحد منهما الى صاحبه
مسألة ومما اتفق عليه الامامية الآن وشذ من جملتهم ونتكلم عليه القول
بان شهادة العبيد لساداتهم اذا كان العبيد عدولا مقبولة وتقبل ايضا على غيرهم ولا
تقبل على ساداتهم وان كانوا عدولا وقد روي عن انس موافقة الامامية في قبول
شهادة العبيد العدول وهو قول الليث واحمد بن حنبل وداود وابي ثور وروي عن الشعبي
انه قال تقبل فيما قل من الحقوق ولا تقبل فيما كثر دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
ولا اعتبار بمن شذ لحجة تقدمها وظواهر آيات الشهادات في الكتاب مثل قوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم وهو عام في العبيد اذا كانوا عدولا وفي غيرهم ولا يلتفت الى ما يروى مما
يخالف هذه الظواهر من الطرق الشيعية ولا الطرق العامية وان كثرت لانها تقتضي الظن ولا
تنتهي الى العلم وهذه الظواهر التي ذكرناها توجب العلم ولا يرجع عنها بما يقتضي الظن وهذه
الطريقة هي التي يجب الرجوع اليها والتعويل عليها وهي مزيلة لكل شغب في هذه المسألة
ولو كنا ممن يثبت الاحكام بالاستنباط لكان لنا ان نقول اذا كان العبد العدل بلا
خلاف تقبل شهادته على رسول الله صلى الله عليه وآله في روايته عنه فلان تقبل
شهادته على غيره اولى وكان ابو علي بن الجنيد من جملة اصحابنا يمنع من شهادة العبد
وان كان عدلا ولما تكلم على ظواهر الآيات في الكتاب التي تعم العبد والحر ادعى
تخصيص الآيات بغير دليل وزعم ان العبد من حيث لم يكن كفوا للحر في دمه وكان ناقصا

فيه في أحكامهم لم يدخل تحت الظواهر وقال أيضاً إن النساء قد يكن أقوى عقلاً من الرجال
ولو كن شهادة من تقبل شهادته في كل ما تقبل فيه شهادة الرجال وهذا منه غلط فاحش لأنه
إذا ادعى أن الظواهر اختصت بمن يساوي أحكامه في الأحوال كان عليه الدليل ولأنه
إذا ادعى معنى في الظاهر ولا يجوز رجوعه في ذلك إلى أخبار الآحاد التي يرويها لأنا قد بينا
مانع ذلك وأما النساء فغير داخلات في الظواهر التي ذكرناها مثل قوله تعالى ذوي عدل
منكم وقوله شهيدين من رجالكم فلو خرجنا النساء من هذه الظواهر لأنهن ما دخلن فيها
والعبيد العدول داخلون فيها بلا خلاف ونحتاج في إخراجهم إلى دليل **مسألة**

ومما انفردت به الإمامية القول بأن شهادة ولد الزنا لا تقبل وإن كان على ظاهر العدالة
وقد روي موافقة الإمامية في الأقوال القديمة فروى الساجي عن عمر بن عبد العزيز
أنه قال لا تقبل شهادة ولد الزنا وروى الطبري والساجي عن عبد الله بن عمر مثل
ذلك وحكى الطبري عن يحيى بن سعيد الأنصاري ومالك والليث بن سعد أن شهادته
في الزنا لا تجوز قال مالك ولا فيما أشبهه من الحدود دليلنا على ذلك إجماع الطائفة
عليه فإن قيل أليس ظواهر الآيات التي احتججتم بها تقتضي قبول شهادة ولد الزنا
إذا كان عدلاً فكيف امتنعتم من قبول شهادته مع العدالة وهو داخل في ظواهر الآيات
قلنا هذا موضع لطيف لا بد من تحقيقه وقد حققناه في مسألة أمليناها قديماً
في الخبر الذي يروى بأن ولد الزنا لا يدخل الجنة وبسطنا القول فيها لأن ولد الزنا لا
يتعدى إليه ذنب من خلق من نطفته وله حكم نفسه فما المانع من أن يكون عدلاً مرضياً
والذي نقوله أن طائفتنا مجمعة على أن ولد الزنا لا يكون نجيباً ولا مرضياً عند الله تعالى
ومعنى ذلك أن يكون الله تعالى قد علم فيمن خلق من نطفة زنا الاختيار هو الخير والصلاح فإذا
علمنا بدليل قاطع عدم نجابة ولد الزنا وعدالته وشهد وهو مظهر للعدالة مع غيبتهم لم
نلتفت إلى ظاهره المقتضي لظن العدالة به ونحن قاطعون على خبث باطنه وقبح سريرته
فلا نقبل شهادته لأنه عندنا غير عدل ولا مرضي فعلى هذا الوجه يجب أن يقع الاعتماد دون
ما تعلق به أبو علي بن الجنيد لأنه قال إذا كنا لا نقبل شهادة الزاني والزانية كان رد شهادة
من هو شر منهما أولى وروي عن النبي عليه السلام أنه قال في ولد الزنا أنه شر الثلاثة وهذا الخبر
لأن الخبر الذي رواه خبر واحد لا يوجب علماً ولا عملاً ولا يرجع بمثله عن ظواهر الكتاب الموجبة
للعلم وإذا كان معنى قوله عليه السلام أنه شر الثلاثة من حيث لم تقبل شهادته أبداً وتقبل
شهادة الزانيين إذا تابا فقد كان يجب على ابن الجنيد أن يبين من أي وجه لم تقبل شهادته
على التأبيد وكيف كان أسوأ حالاً في هذا الحكم من الكافر الذي تقبل شهادته مع إظهاره
العدالة والصلاح والنسك والعبادة وإنما يدل ذلك داخل في ظواهر آيات قبول الشهادة

وما يشرع في ذلك ولا اعتداد بهذا الوجه فهو ما بيناه عليه الموافق للقول لعقل **مسألة**

ومما يظن انفراد الإمامية به ولها فيه موافق القول بأن شهادة الأعمى إذا كان عدلاً مقبولة
على كل حال ولا فرق بين أن يكون ما علمه وشهد به كان قبل العمى أو بعده ووافق الإمامية
في ذلك مالك والليث وقالا تجوز شهادة الأعمى على ما علمه في حال العمى إذا عرف الصوت
في الطلاق والإقرار ونحوهما وإن شهد على زنا حد للقذف ولم تقبل شهادته ووافق
الإمامية في قبول شهادة الأعمى أيضاً داود بن علي وقال أبو حنيفة ومحمد لا تجوز شهادة الأعمى
على حال وهو قياس قول ابن شبرمة وقال أبو يوسف وابن أبي ليلى والشافعي ما علمه قبل
العمى جازت شهادته به وما علمه في حال العمى لم يجز أن يشهد به دليلنا على صحة ما ذهبنا
إليه مضافاً إلى إجماع الطائفة ظواهر الكتاب التي تلوناها واستدللنا بها على جواز شهادة
العبيد وغيرهم لأن الأعمى داخل في هذه الظواهر ولا يمنع عماه من كونه مساوياً له ويتعلق
من خالفنا في هذه المسألة على أن الأعمى يشتبه عليه الأصوات فلا يحصل له العلم اليقين وربما
ظنوا أن الإدراك بالسمع لا يحصل عنده من العلم الضروري ما يحصل عند الإدراك
بالبصر وهذا غلط فاحش لأن اشتباه الأصوات كاشتباه الصور والأشخاص على من شأنه
في الأصوات من العلم الضروري ما يتبع في إدراك البصر والإدراك بالسمع كالإدراك بالبصر
لأنهما طريقان إلى العلم الضروري للعاقل مع زوال اللبس وقد يفقد زوال اللبس بالسمع
كما يفقد ذلك بالإدراك بالبصر ألا ترى أن الضرير يعرف زوجته وولده وأولاده
ضرورة وإن كان طريق معرفته إدراك السمع دون البصر ولا يدخل عليه شك في ذلك كله
ولو كان لا سبيل له إلى ذلك لم يحل له وطء امرأته لتجويزه أن تكون غير من عقد عليها وقد
استدل على ما ذكرناه أيضاً بأن أزواج النبي عليه السلام كن يحدثن ويخاطبن من وراء حجاب
مع فقد مشاهدتهن وقد كانت الصحابة تروي عنهن الأخبار وتسنده إلى النبي ما يروينه عن
رسول الله صلى الله عليه وآله واعتذار من يخالف في هذا الموضع بأن باب الخبر أوسع
من باب الشهادة لا يغني شيئاً لأنه لا يحل لأحد أن يخبر عن غيره إلا على سبيل اليقين لأنهما
يرويانه عن النبي عليه السلام ويقول في ذلك على القطع واليقين فإذا كانت الصحابة تروي عن
الأزواج بأعيانهن ما سمعوه منهن من الأخبار فذلك يدل على أنهم علموهن وميزوهن
بالسماع فإن استدل المخالف بقوله وما يستوي الأعمى والبصير فالجواب عنه
أن الآية مجملة لم يتضمن ذكر ما لا يستوون فيه وادعاء العموم فيما لم يذكر غير صحيح وظواهر
آيات الشهادة يتناول الأعمى كتناولها البصير إذا كان عدلاً لأن قوله وأشهدوا ذوي
عدل منكم واستشهدوا شهيدين من رجالكم يدخل فيه الأعمى كدخول البصير **مسألة**

ومما يظن انفراد الإمامية به ولها فيه موافق القول بقبول شهادة الصبيان في الشجاج والجراح

اذا كانوا يعقلون ما يشهدون به ويؤخذ باول كلامهم ولا يؤخذ بآخره ووافق الامامية
على ذلك وعبد الله بن الزبير وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز وابن ابي ليلى والزهري
ومالك وابو الزناد وخالف باقي الفقهاء فلم يجيزوا شهادة الصبيان في شيء والمعتمد في هذه
المسألة على اطباق الطائفة وهو مشهور من مذهب امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام وقد
روى ذلك عنه الخاص والعام والشيعي وغير الشيعي به وهو موجود في كتب مخالفينا
ورووا كلهم ان امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام قضى في ستة غلمان دخلوا في الماء
فغرق احدهم فشهد ثلثة غلمان على غلامين انهما غرقاه وشهد الغلامان على
الثلاثة انهم غرقوه فقضى عليه السلام بدية الغلام اخماسا على الغلامين ثلثة اخماس
الدية لشهادة الثلثة عليهما وعلى الثلثة خمسي الدية لشهادة الغلامين عليهم في جميعها
كسائر العدول قلنا غير ممتنع ان توجب المصلحة قبول شهادة الصبيان في موضع
دون موضع كما انها اوجبت قبول شهادة النساء في بعض المواضع دون بعض ولم يجب
ان يكون النساء في كل المواضع مقبولات الشهادات من حيث قبلت شهادتهن في بعضها

كتاب الحدود والقصاص والديات وما يتصل بذلك

مسألة ومما انفردت به الامامية القول بان اللوطي اذا اوقع الفعل
فيما دون الدبر من التفخيذ ان عليه مائة جلدة للفاعل والمفعول به اذا كانا عاقلين بالغين لا يراعى
في جلدهما وجود الاحصان كما روعي في الزنا فاما الايلاج في الدبر فيجب فيه القتل
من غير مراعاة ايضا للاحصان فيه والامام مخير بين السيف وضرب عنقه به وبين
ان يلقي عليه جدارا يتلف نفسه بالقائه او يرميه بالاحجار حتى يموت وقد انفرد
الامامية انفرادا ... ولا موافق لها فيهما فانه وان روي عن مالك والليث بن سعد
... انهما يوجبان احصنا او لم يحصنا فهذه لعمري موافقة للامامية من بعض
الوجوه ولم يفصلا هذا التفصيل الذي شرحناه وما اظنهما يوجبان الوجوه ولم
يفصلا هذا التفصيل الذي شرحناه وما اظنهما يوجبان على من لم يكن فعله في نفس
الدبر جلدا ولا غيره وقال ابو حنيفة في اللوطي انه يعزر ولا يحد وقال الحسن وابو
يوسف ومحمد وابن حي والشافعي ان اللواط بمنزلة الزنا وراعوا فيه الاحصان الذي
يراعونه في الزنا دليلنا على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وقد ظهر من مذهب
امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام القول بقتل اللوطي وفعله حجة ومما يذكره
على سبيل المعارضة للمخالف انهم كلهم يروون عن عكرمة عن ابن عباس ان النبي عليه السلام
... وجدتموه على عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به وقد حكي انه كان يذهب

اليه مع امير المؤمنين عليه السلام ابو بكر وابن عباس ومن لم يظهر خلاف عليهم هناك ومما يقوي
هذا المذهب بان يقال قد علمنا ان الحدود انما وضعت في الشريعة للزجر عن فعل الفواحش
والجنايات وكلما كان الفعل افحش كان الزجر اقوى ولا خلاف في ان اللواط افحش من الزنا
والكتاب ينطق بذلك فيجب ان يكون الزجر عنه اقوى وليس هذا قياسا لكنه ضرب من الا
ستدلال وربما قوي ان اللواط افحش من الزنا بانه اصابة لفرج لا يستباح اصابته
بحال وليس كذلك الزنا وعذر ابي حنيفة كانه اوسع من عذر الشافعي وابي يوسف ومحمد
لان ابا حنيفة يدعي انه لم يعثر في الشريعة على دلالة تقتضي وجوب الحد على اللوطي
وكل ما لا حد فيه من الجنايات ففيه التعزير والشافعي ومن وافقه من ابي يوسف ومحمد
يجرون اللواط مجرى الزنا في جميع الاحكام فيا ليت شعري من اين لهم ذلك وكيف
حكموا فيه بحكم الزنا واسم الزنا لا يتناوله في الشرع فان قالوا اسم الزنا ان لم يتناوله
فاسم الفاحشة عام للواط والزنا قلنا انما علق النبي عليه السلام الاحكام المخصوصة باسم
الزنا فما لم يقع عليه هذا الاسم المعين لم يتعلق به الاحكام واسم الفاحشة وان عم اللواط
فهو يعم الزنا والسرقة وكل القبائح فيجب ان يجعل لجميع هذه الجنايات احكام الزنا لان
اسم الفاحشة يقع عليها قال الله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن
وانما اراد جميع القبائح والمعاصي **مسألة** ومما انفردت به الامامية
القول بان البينة اذا قامت على امرأتين بالسحق جلدت كل واحدة منهما مائة جلدة مع فقد
الاحصان ووجوده فان قامت البينة عليهما بتكرر هذا الفعل منهما واقيم الحد عليهما كان
للامام قتلهما كما يفعل باللوطي وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يوجبوا شيئا مما اوجبناه
دليلنا ما تقدم من اجماع الطائفة فلا خلاف بينهم في ذلك وايضا فلا خلاف في ان هذا
فعل فاحش يجري في الحظر مجرى اللواط وكل شيء كان الزجر عنه فهو اولى وثبوت الحد
فيه ازجر عنه وادعى الى الامتناع منه وانما يرجع مخالفونا في نفي الحد عن هذا الموضع
الى الرأي والاجتهاد وقد بينا انه لا رجوع الى مثلهما في الشريعة وانما الرجوع الى
النص والتوقيف **مسألة** ومما ظن انفراد الامامية به القول بان من نكح
بهيمة وجب عليه التعزير بما هو دون الحد في الزنا وتغرم ثمن البهيمة لصاحبها وقد روي
عن الاوزاعي ايجاب الحد على من اتى البهيمة وقال باقي الفقهاء لا حد على من اتى البهيمة ولا
تعزير والمعتمد في ذلك على اجماع الطائفة ويمكن ان يعارضوا بما يروونه هم عن عكرمة عن
ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله من وجدتموه على بهيمة فاقتلوه واقتلوا البهيمة
واذا كان هذا موجود الخبر في روايتهم فقد انتقل الامر الى ما يذهب اليه الشيعة وهو اكثر **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان من نكح امرأة ميتة او تلوط بغلام ميت كان حكمه في العقوبة

والحد حكم من فعل ذلك بالحي ولسنا نعرف موافقا من باقي الفقهاء للإمامية في ذلك وإن كانوا
مخطئين لما عليه والمدعين له إلا أنه ما عرفنا أنهم يوجبون عليه من الحد ما يوجبونه على فاعل
ذلك بالحي والحجة لنا بعد إجماع الطائفة أن هذا فعل فيه شناعة وبشاعة في الشريعة وتنكيل
بالأموات وكل ما زجر عنه وباعد عن فعله فهو أولى. **مسألة** ومما انفردت به
الإمامية القول بأن من استمنى بيده وجب عليه أن يضرب بالدرة على يده الضرب الشديد حتى تحمر
ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك والحجة لنا ما تقدم ذكره في المسألة التي تقدمت هذه المسألة ٥
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن من قامت عليه البينة بالجمع بين
النساء والرجال أو الرجال والغلمان للفجور وجب أن يجلد خمسة وسبعين جلدة ويحلق رأسه
ويشهر في البلد الذي يفعل ذلك فيه وتجلد المرأة إذا جمعت بين الفاجرين لكنها لا تحلق
رأسها ولا تشهر ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك فلا سمعناه عنهم ولا منهم والحجة لنا فيه
إجماع الطائفة وأن ذلك أزجر وأدعى إلى مجانبة هذا الفعل القبيح الشنيع. **مسألة**
ومما ظن انفراد الإمامية به وأهل الظاهر يوافقونهم فيه القول بأنه يجمع على الزاني المحصن
بين الجلد والرجم يبدأ بالجلد ويثنى بالرجم وداود مع أهل الظاهر يوافقونهم في ذلك وخالف
باقي الفقهاء وقالوا لا يجتمع الجلد والرجم بل يقتصر في المحصن على الرجم دليلنا إجماع الطائفة
وأيضا لا خلاف في استحقاق المحصن الرجم وإنما الخلاف في استحقاقه الجلد والذي يدل على استحقاقه
إياه قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة والمحصن يدخل تحت هذا
الاسم فيجب أن يكون مستحقا للجلد فكأنه تعالى قال اجلدوهما لأجل زناهما وإذا كان الزنا علة
في استحقاق الجلد في المحصن كما أوجبه في غيره واستحقاقه الرجم غير مناف لاستحقاقه الجلد
لأن اجتماع الاستحقاقين لا يتنافى وليس يمكنهم أن يدعوا دخول الجلد في الرجم كما يدعون دخول
المسح في الغسل لأن من المفهوم أنه متميز منه وغير داخل فيه فإن قالوا نخص الآية بحملها
على الأبكار قلنا هذا تخصيص بغير دليل فإن عولوا في تخصيصها على ما رووه عن النبي عليه السلام
أنه قال لماعز اعترفت فارجموها ولم يذكر الجلد قلنا هذا أولا خبر واحد وغاية حاله
إذا سلم من كل قدح أن يوجب الظن وأخبار الآحاد لا يخص بها ظواهر الكتاب الموجبة للعلم
وإذا سلمناه فليس فيه أكثر من خلو الخبر من ذكر الجلد وذلك لا يسقط وجوبه ألا ترى أنهم
لأنهم يدفعون استدلال من استدل على أن الشهادة في النكاح ليست بواجبة بأن يقول
إن الله تعالى ذكر النكاح في مواضع من الكتاب ولم يذكر الشهادة ولا شرطها بأن يقولوا
عدم ذكر الشهادة في آيات النكاح لا يدل على أنها ليست بواجبة وبما يبطل احتجاج المحتج بذكر
الاستدلال من قال إن الوضوء ليس بواجب لأن النبي عليه السلام قال لمن قام عن صلاته أو نسيها
فليصلها إذا ذكرها ولم يذكر الوضوء ولم يشترطه هاهنا ولا يدل ذلك على نفي اشتراطه على نفي وجوبه

فإن احتج المخالف بما رواه قتادة عن سمرة عن الحسن بن جبير أن جابرا قال كنت فيمن رجم ماعزا
ولم يجلده رسول الله صلى الله عليه وآله فالجواب عن ذلك أن هذا أيضا خبر واحد ولا تخص
به ظواهر الكتاب الموجبة للعلم وقد طعن في هذا الخبر بأن قتادة دلسه وقال عن سمرة ولم
يقل حدثني وبعد فإن هذه شهادة بنفي ولا يتعلق إلا بعلمه كأنه قال لم أعلم أن رسول الله جلده
وقد علمه بذلك فلا يدل على أنه لم يكن وغير ممتنع أن يجلده من حيث لا يعلم وظاهر الخبر أن
جابرا عنى بقوله كنت فيمن رجم ماعزا ولم يجلده رسول الله إنما أراد لم يجلده في المجلس الذي
رجم فيه لأنه قال كنت فيمن رجم ولم يجلده النبي صلى الله عليه وآله ولو كان قصده إلى نفي
الجلد على كل حال لم يكن لقوله كنت فيمن رجم معنى ألا ترى أن رجلا لو قال ما أكل عمرو الطعام
وهو يريد منذ ثلاثة أيام لم يجز أن يعقب قوله بأن كنت معه طول البارحة فلم يطعم وإنما
يحسن هذا القول منه إذا كان يريد نفي أكله مدة ملازمته له وقد قيل إن غاية ما في
الخبر أن ظاهره يقتضي أن رسول الله صلى الله عليه وآله ما باشر جلده بنفسه وذلك لا يدل
على أنه لم يأمر غيره بجلده والقول في الخبر الذي يروونه من أن ابن عمر أن النبي عليه السلام رجم
اليهوديين ولم يجلدهما يجري مجرى الكلام في هذا الخبر على أن هذا الخبر الذي رووه يعارض
بما يروونه هم عن النبي عليه السلام من قوله الثيب بالثيب جلد مائة والرجم وهذا يعارض
رواياتهم ويسقط الاحتجاج عن ظاهر الكتاب بها وإذا كان هذا موجودا في رواياتهم
فما يرويه الشيعة من ذلك لا يحصى كثرة في اجتماع الجلد والرجم. **مسألة** ومما
انفردت به الإمامية القول بأن الحر البكر إذا زنى فجلد ثم عاد فجلد ثم عاد الثالثة جلد
إن عاد الرابعة قتله الإمام والعبد يقتل في الثامنة وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يقولوا
بشيء منه دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة وأيضا فقد علمنا أن إيجاب القتل
على من عاود إلى الرابعة أزجر وأدعى إلى تجنب ذلك وما هو أزجر عن القبائح فهو
أولى ولأنا أيضا قد علمنا أن معاود الزنا بعد الجلد لا يكون حاله في الجرأة على الله تعالى
والتجاسر على معصيته حاله في الأولى والثانية بل لا بد من أن يكون كالمتهاون المستصغر
للمعاصي فمن هذه حاله لا يكون عقابه عقاب الأول للفرق ما بينهما من فحش الذنب وعظمه و
كبره فإن قالوا إنما يستحق البكر القتل في الرابعة ليلحق البكر بالثيب قلنا الفرق
بينهما أن المحصن يقتل في الأولى ومن ليس بمحصن يقتل في الرابعة فإن عولوا على ما يروونه
عن النبي عليه السلام من قوله لا يحل دم امرئ مسلم إلا بكفر بعد إيمان أو زنا بعد إحصان أو قتل
النفس التي حرم الله والمعاود للزنا في الرابعة ليس بواحد منهم قلنا هذا خبر واحد
لا يوجب علما ولا عملا ولا يثبت بمثله الأحكام ويعارضه من أخبارنا المتضمنة للقتل
في الرابعة ما هو أولى منه وأذكر وقد يستحق القتل في الشريعة جماعة لم يدخلوا تحت لفظ هذا

الخبر فغير ممتنع مثل ذلك فيمن ذكرناه مسألة ومما انفردت به الإمامية القول
بأن شارب الخمر يحد في الأولى والثانية ويقتل في الثالثة وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يوجبوا عليه قتلاً في معاودة شرب الخمر على وجه من الوجوه والطريقة في نصرة
هذه المسألة هي الطريقة في نصرة التي قبلها بلا فصل فلا معنى لتكرار ذلك مسألة
ومما انفردت به الإمامية القول بأن شارب الفقاع يحد حد شارب الخمر ويجري أحكا
مهما مجرى واحداً وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة لنا فيه بعد إجماع الطائفة
أنه قد ثبت تحريم شرب الفقاع بما دللنا عليه في هذا الكتاب فكل من حرمه أوجب
فيه حد الخمر والتفرقة بين الأمرين خلاف إجماع الأمة مسألة ومما انفردت
به الإمامية القول بأن الإحصان الموجب في الزاني الرجم هو أن يكون له زوجة أو ملك
يمين يتمكن من وطيهما متى شاء من غير حائل عن ذلك بغيبة أو مرض منهما أو حبس دونه
وسواء كانت الزوجة حرة أو أمة مليّة أو ذمية لأن هذه الصفات إذا ثبتت فهو
مستغن بالحلال عن الحرام ونكاح المتعة عندنا لا يحصن على أصح الأقوال لأنه غير دائم
ومتعلق بأوقات محدودات وقد فرقوا بين الغيبة والحيض لأن الحيض لا يمتد وربما امتدت
الغيبة ولأنه قد يتمتع من الحائض بما دون موضع الحيض وليس كذلك الغائبة وخالف
باقي الفقهاء فقال أبو حنيفة وأصحابه الإحصان أن يكونا حرين مسلمين بالغين قد جا
معها وهما بالغان وروي عن أبي يوسف أن المسلم يحصن النصرانية ولا تحصنه وروت
عنه أيضاً أن النصراني إذا دخل بامرأته النصرانية ثم أسلما أنهما محصنان بذلك الدخول
وروى بشر بن الوليد عن أبي يوسف قال قال ابن أبي ليلى إذا زنا اليهودي والنصراني
بعدما أحصنا فعليهما الرجم قال أبو يوسف وبه نأخذ وقال مالك تحصن الأمة الحر
وتحصن العبد الحرة ولا تحصن الحرة العبد وتحصن اليهودية والنصرانية المسلم وتحصن
الصبية الرجل وتحصن المجنونة العاقل ولا يحصن الصبي المرأة ولا يحصن العبد الأمة
إذا جامعها في حال الرق ثم أعتقا لم يكونا محصنين بذلك الجماع حتى يجامعها بعد العتق
وقال مالك إذا تزوجت الحرة خصياً وهي لا تعلم أنه خصي فوطيها ثم علمت أنه خصي أن
لها أن تختار فراقه ولا يكون ذلك الوطي إحصاناً وقال الثوري لا يحصن بالنصرانية
ولا المملوكة وقال الأوزاعي في العبد تحته حرة إذا زنا فعليه الرجم فإذا كانت تحته
أمة فأعتق ثم زنا فليس عليه الرجم حتى ينكح غيرها وقال في الجارية التي لم تحتلم
أنها تحصن الرجل والغلام الذي لم يحتلم لا يحصن المرأة ولو تزوج امرأة فإذا هي أخته
من الرضاعة فهذا إحصان وقال الحسن بن حي لا يكون محصناً بالكافرة ولا الأمة ولا
تحصن إلا الحرة المسلمة وتحصن المشركة بالمسلم ويحصن المشركان كل واحد منهما لصاحبه

وقال الليث في الزوجين المملوكين لا يكونان محصنين حتى يدخل بها بعد عتقهما فإن تزوج
امرأة في عدتها فوطيها ثم فرق بينهما فهذا إحصان وقال في الأمة إنهما لا يكونان
محصنين حتى يدخل بها بعد إسلامهما وقال الشافعي إذا دخل بامرأته وهما كافران فهذا
إحصان دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة أن الإحصان اسم شرعي
تحته حكم شرعي بغير شبهة ولا خلاف في أن الحر المسلم إذا كانت عنده زوجة كذلك
يتمكن من وطيها بغير مانع عنه فإنه محصن ومن ادعى من مخالفينا الإحصان في مواضع
خالفناهم فيها فعليهم الدلالة الشرعية على ذلك وإنما يرجعون فيه إلى الآراء
والظنون ومثل ذلك لا يثبت الأحكام الشرعية فإن قالوا أنتم أيضاً تدعون
ثبوت حكم الإحصان في موضع الخلاف مثل إحصان المملوكة والذمية قلنا دلالتنا
على لحوق هذا الحكم في تلك المواضع التي فيها الخلاف إجماع الطائفة المؤدي إلى العلم
واليقين دون الظن فكان موضع الوفاق لنا عليه دليل إجماع الطائفة مضافاً إلى إجماع
الأمة والمواضع التي يدعي مخالفنا ثبوت الإحصان فيها ونحن ننفيه دليلنا
على نفيه أنه حكم شرعي ولا دليل شرعي يقتضي ثبوته وما ندعي ثبوت الإحصان
فيه ومخالفونا في ثبوته نرجع في ثبوته إلى دليل إجماع الطائفة مسألة
ومما انفردت به الإمامية أن من زنا بذات محرم ضربت عنقه محصناً كان أو غير
محصن ومن عقد على واحدة منهن وهو عارف بحرمة منها فوطيها استحق ضرب
العنق وحكمه حكم الواطي لمن بغير عقد وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة
والثوري فيمن عقد على ذات محرم ووطي أنه لا يحد ويعزر وقال أبو يوسف ومحمد
يحد إذا علم بتحريمها عليه وقال مالك يحد ولا يلحق نسب الولد وإن لم تعلم هي بذلك
فإن كانت هي قد علمته وهو لم يعلم ألحق بهما الولد وأقيم عليها الحد وقال ابن شبرمة
من أقر أنه تزوج امرأة في عدتها وهو يعلم أنها محرمة ضربه ما دون الحد وكذلك
المتمتع وقال الأوزاعي في الذي يتزوج المجوسية والخامسة والأختين إن كان جاهلاً
ضرب مائة وألحق به الولد وإن كان متعمداً رجم ولا يلحق به الولد فقال الحسن بن حي
فيمن تزوج امرأة في العدة وهو لا يعلم أنها لا تحل له أو ذات محرم منه أقيم عليه
الحد إذا وطي وهو قول الشافعي وقال الشافعي وإن ادعى الجهالة بأن لها زوجاً أو
أنها في عدة حلف ودرئ عنه الحد دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة
ولأن تغليظ الحد أزجر عن الفعل المحدود عليه ومما يمكن أن يعارضوا به ما هو موجود
في رواياتهم عن ابن عباس أن النبي عليه السلام قال من وقع على ذات رحم له فاقتلوه
ولم يفرق بين أن يقع عليها بنكاح أو غيره ولا يجوز أن يحمل هذا الخبر على أن المراد به

أنه إذا وقع عليها وهو معتقد لإباحة الفعل لأن الخبر عام وتخصيصه يحتاج إلى دليل
ولأن النبي عليه السلام احتفر في ذات المحارم والأجانب بما ذكره كذات المحارم لأن من وقع
على أجنبية محرمة واعتقد إباحة وقوعه عليها كان بذلك كافراً في كل حال ومما يوجد
في رواياتهم حديث البراء في رجل تزوج امرأة أبيه وقال أبو بردة فأمرني النبي عليه السلام
أن أقتله وقول أبي حنيفة أن الحد قد يسقط بالشبهات وأنه إذا عقد على ذات محرم
مع العلم بحالها كان هذا العقد شبهة طريف لأنه لا شبهة في هذا العقد إذا فرضنا أنه
عالم بأنها ذات محرم ولأن الحد إنما يبطل بشبهة ترجع إلى الفاعل وهو اعتقاده إباحة
الوطي أو لشبهة تعود إلى المفعول به وهو أن يكون في الموطوءة ملك أو شبهة في الفعل
بأن يحصل في إباحته ولم يوجد أحد هذه الأمور هاهنا فإذا قال هاهنا شبهة عقد حل العقد
لم يبح الوطي فلم يزل الحكم عن تحريمه فلا يكون شبهة في سقوط الحد **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن الذمي إذا زنا بالمسلمة ضربت عنقه وأقيم على المسلمة
الحد إن كانت محصنة جلدت ثم رجمت وإن كانت غير محصنة جلدت مائة جلدة ولا يعرف
موافقاً من باقي الفقهاء في ذلك والوجه في صحة قولنا ذلك إجماع الطائفة أن هذا
الفعل من الذمي خرق للذمة واستهانة بالإسلام ومجرأة على أهله ولا خلاف أن من خرق
الذمة كان مباح الدم فإن قيل كيف يقتل من لم يكن له بأمانة قلنا كما يقتل مع الإحصان
وليس بقاتل يقتل المرتد وليس بقاتل وبعد فإذا جاز أن يتغلظ في الشريعة حكم زنا المحصن
حتى يلحق بأخذ النفس ما المنكر من أن يتغلظ أيضاً زنا الذمي بالمسلمة حتى يلحق بوجوب
تناول النفس **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن من غصب امرأة على
نفسها ووطيها مكرهاً لها ضربت عنقه محصناً كان أو غير محصن وخالف باقي الفقهاء في ذلك
دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة وأيضاً فمن المعلوم أن هذا الفعل أفحش وأشنع
في الشريعة وأغلظ من الزنا مع التراضي فيجب أن يكون الحد فيه أغلظ وأفحش **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن من زنا بجارية أبيه جلد الحد وإن زنا الأب بجارية
ابنه لم يجلد الحد لكنه يعزر بحسب ما يراه السلطان ولم يعرف باقي الفقهاء ذلك
والوجه في صحة قولنا ذلك إجماع الطائفة أنه غير ممتنع أن يكون حرمة الولد وما
عظم الله من حق الأب يقتضي إسقاط الحد في هذا الموضع كما سقط الحد في قتل الرجل
ابنه وإذا كانت المصلحة لا يمتنع أن يقتضي ما ذكرناه وأجمعت الطائفة عليه وفي إجماعها
الحجة وظهرت الروايات فيها به وجب العمل عليه **مسألة** ومما انفردت
الإمامية القول بأن السارق يجب قطع يده من أصول الأصابع ويبقى له الراحة والإبهام
وفي الرجل يقطع من عند مشط القدم ويبقى له العقب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم

إلى أن قطع اليد من الرسغ والرجل من المفصل من غير تعقيب قدم وذهب الخوارج إلى أن
القطع من المرفق ويحكى عنهم أنه من أصل الكتف دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع
المتردد أن الله تعالى أمر بقطع يد السارق بظاهر الكتاب واسم اليد يقع على هذا العضو
من أوله إلى آخره ويتناول كل بعض منه ألا ترى أنهم يسمون من عالج شيئاً بأصابعه
أنه قد عمله بيده قال الله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم كما يقولون فيمن
عالج شيئاً براحته وآية الطهارة تتضمن التسمية باليد إلى المرافق فإذا وقع اسم اليد
على هذه المواضع كلها وأمر الله تعالى بقطع يد السارق ولم يكن في الظاهر بيان موضع
عليه في موضع القطع وجب الاقتصار على أقل ما يتناوله الاسم وأقل ما يتناوله مما وقع
الخلاف فيه هو ما ذهبت إليه الإمامية فإن قيل هذا يقتضي أن يقتصر على قطع
أطراف الأصابع ولا يوجب أن يقطع من أصولها قلنا الظاهر يقتضي ذلك والإجماع منع
منه فإن احتج المخالف بما يروونه من أن النبي عليه السلام قطع من الكوع قلنا هذا ما ثبت
على وجه يوجب اليقين وإنما هو في أخبار الآحاد ويعارضه ما رويناه مما يخص خلاف
ذلك وقد روى الناس كلهم أن أمير المؤمنين عليه السلام قطع من الموضع الذي ذكرناه ولم
يعرف له مخالف في الحال ولا منازع فيما له **مسألة** ومما انفردت به الإمامية
القول بأن من سرق ما يبلغ نصاب القطع من حرز قطعت يمينه من الموضع الذي ذكرناه فإن
سرق ثانية قطعت رجله اليسرى فإن سرق ثالثة بعد قطع رجله اليسرى خلد السجن إلى
أن يموت أو يرى الإمام فإن سرق في الحبس من حرز ما هو نصاب القطع ضربت عنقه
وليس لأحد من باقي الفقهاء هذا التفصيل لأن الشافعي يقول إذا سرق ثانية قطعت يده
اليسرى وأبو حنيفة يذهب إلى أن رجله اليسرى تقطع في الثانية وفي الثالثة يحبس فكأن
أبا حنيفة قد ساوانا في إيجاب الحبس في الثالثة من الحبس دون القطع إلا أنه يخالفنا في إيجاب القتل
عليه متى سرق بعد ذلك وقوله أقرب إلى أقوالنا على كل حال وانفرادنا بالترتيب
الذي رتبناه ظاهر ومما يمكن أن يعارضوا به أن قتل السارق موجود في رواياتهم لأنهم
يروون عن جابر أن النبي عليه السلام قتل السارق في الخامسة وقد روى مخالفونا في كتبهم
أن عثمان بن عفان وعبد الله بن عمر وعمر بن عبد العزيز قتلوا سارقاً بعد ما قطعت أطرافه
وقد روى من مخالفينا في قتل السارق إذا تكررت منه سرقته أخباراً معروفة فكيف يشنعون
علينا بما هو موجود في رواياتهم ومن تأول تلك الأخبار على أنه يجوز أن يكون القتل فيها
للقود لا للسرقة تارك للظاهر بغير دليل والتأويل والظاهر يقتضي عليه ويبطل قوله
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأنه إذا اشترك نفسان أو جماعة
في سرقة ما يبلغ النصاب من حرز قطع جميعهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك دليلنا على صحة

ما ذهبنا اليه الاجماع المتردد وايضا قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
ان يقطعوا يقتضي ان تقطعوا بما وجب السرقة المخصوصة وكل واحد من الجماعة يستحق
هذا الاسم فيجب ان يستحق القطع **مسألة** ومما انفردت به الامامية القول
بان من ضرب امراة فالقت نطفة كان عليه ديتها عشرون دينارا فان القت علقة فاربعون
دينارا فان القت مضغة فستون دينارا فان القته عظما مكتسيا لحما فثمانون دينارا فان
القته جنينا لم تلج فيه الروح فمائة دينار وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك ولا يعرفون
الترتيب الذي ذكرناه دليلنا على صحة ذلك اجماع الطائفة وانه غير ممتنع ان تتعلق
المصلحة بما ذكرناه فان الاحكام تابعة للمصالح وان امتنعوا من جواز تعلق المصلحة بالترتيب
الذي رتبناه طولبوا بالدليل على امتناعهم فانهم لا يجدونه واذا ثبت جواز تعلق المصلحة
به ولا بد من ذلك علمنا اذا اجمعت الطائفة على هذه الاحكام وانتشرت فتواها بها
واخذت فيها وجب القول بها وعلى اقل الاحوال يسقط التعجب الشديد منكم والشناعة
بالتم تكثرون التعجب من اقوالنا هذه ولا وجه يقتضيه الا الهوى **مسألة**
ومما انفردت به الامامية القول بان من افزع مجامعا وهو مخالط لزوجته حتى عزل الماء
عنها لاجل افزاعه اياه فعليه عشر دية الجنين وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعرفوا
الحال حتى يخالفوا فيه وشنعوا به والطريقة التي ذكرناها في المسألة المتقدمة لهذه
بلا فصل هي حجة في المسألتين ومزيلة التعجب منهما **مسألة** ومما انفردت
به الامامية القول بان الاثنين او ما زاد عليهما من العدد اذا قتلوا واحدا فان اولياء الدم
مخيرون بين امور ثلاثة احدها ان يقتلوا القاتلين كلهم ويؤدوا فضل ما بين دياتهم
ودية المقتول الى اولياء المقتولين والامر الثاني ان يتخيروا واحدا منهم فيقتلوه ويؤدي
المستبقون ديته الى اوليائه على حسب اقساطهم من الدية فان اختار اولياء
المقتول اخذ الدية كانت على القاتلين بحسب عددهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك
واختلفت اقوالهم فقال معاذ بن جبل وابن الزبير وداود بن علي ان الجماعة لا يقتل
بواحد ولا الاثنان بواحد وقال باقي الفقهاء من ابي حنيفة واصحابه والشافعي ومن
عداهم ان الجماعة اذا اشتركت في القتل قتلت بالواحد غير انهم لم يذهبوا الى
ما ذهبت الامامية اليه من خلط دية من زاد على الواحد ودفعها الى اولياء المقتولين
وهذا موضع الانفراد والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة ولان ما
ذكرناه اشبه بالعدل لان الجماعة انما اتلفت نفسا واحدة فكيف تؤخذ النفوس الكثيرة
بالنفس الواحدة واذا اجتمعنا في قتل الجميع بالواحد الروايات المتظاهرة الواردة بذلك
فلا بد فيما ذكرته الامامية من الرجوع بالدية وكلامنا في هذه المسألة مع من انكر قتل الجماعة

بواحد من داود بن علي ومن وافقه من معاذ وابن الزبير ومع باقي الفقهاء الذين ذهبوا
الى قتل الجماعة بواحد من غير ان يلتزم دية الزائد على المقتولين والذي يدل على بطلان
القول الاول بعد اطباق اجماع الطائفة قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ومعنى هذا ان
القاتل اذا علم انه ان قتل قتل كف عن القتل وكان ذلك ازجر له عنه وكان داعيا
الى حياته وحياة من همّ بقتله فلو اسقطنا القود في حال الاشتراك سقط هذا المعنى
المقصود بالاية وكان من اراد قتل غيره من غير ان يقتل به شارك غيره في قتله فسقط القود
عنهما ومما يمكن معاذ ومن ذهب الى هذا المذهب ان يتعلق به ما يروونه ويوجد في كتبهم من
حديث ابي شريح الكعبي من قوله عليه السلام فمن قتل بعده قتيلا فاهله بين خيرتين ان
احبوا قتلوا وان احبوا اخذوا الدية ولفظة من يدخل تحتها الواحد والجماعة دخولا
واحدا ويمكن ان يستدل ايضا على من خالف في قتل الجماعة بواحد بقوله تعالى فمن اعتدى
عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والقاتلون اذا كانوا جماعة فكلهم معتد
فيجب ان يفعل بهم مثل ما فعلوا به القتيل فان قالوا ان الله تعالى يقول النفس بالنفس
والحر بالحر وهذا ينفي ان يؤخذ نفسان بنفس وحران بحر قلنا المراد بالنفس
والحر ههنا الجنس لا العدد فكانه قال ان جنس النفوس يؤخذ بجنس النفوس كذلك
جنس الاحرار والواحد والجماعة يدخلون في ذلك فان قيل اذا اشتركت الجماعة
في القتل فليس كل واحد منهم قاتلا وليس يجوز ان يقتل من ليس بقاتل قلنا كل واحد
من الجماعة قاتل في حال الاشتراك ويطلق عليه هذا الاسم فكيف ظننتم انا لا نطلق
ان كل واحد قاتل فاذا قالوا فالقاتل لا بد له من مقتول فكيف تقولون في الجماعة قلنا
مقتول الجماعة واحد وان كان القتلة جماعة وكل واحد من القاتلين هو قاتل النفس
التي قتلها القاتل الاخر ويجري ذلك مجرى جماعة حملوا جسما فكل واحد منهم حامل
ومحمول الجماعة واحد وهو الجسم كذلك مقتول الجماعة المشتركين في القتل واحد
وان كان فعل احدهم غير فعل صاحبه كما كان حمل كل واحد من حاملي الجسم غير حمل صاحبه
وفعله غير فعله وان كان المحمول واحدا وبيان هذه الجملة ان القتل اذا كان على ما
كنا في مواضع كثيرة من كلامنا هو نقض البنية التي لا تبقى الحياة مع نقضها وكان نقض
هذه البنية قد يفعله الواحد منفردا وقد تشترك الجماعة في نقض بنية الحيوة
فيكونون كلهم ناقضين لها ومبطلين للحياة وهذا هو معنى القتل فثبت ان قد وجد من
كل واحد من الجماعة معنى القتل وحقيقته فيجب ان يسمى قاتلا وقد وجدت لبعض من نصر
هذا المذهب اعني القول بجواز قتل الجماعة بالواحد كلاما سال فيه نفسه فقال اذا
كان كل واحد من الجماعة قاتلا فينبغي ان يكون كل واحد منهم قاتلا لنفس غير التي قتلها

صاحبه وأجاب عن هذا الكلام بأن قال كل واحد من الجماعة قاتل لكنه ليس بقاتل نفس كما أن
الجماعة إذا أكلت رغيفا فكل واحد منهم آكل لكنه ليس بآكل رغيف وهذا أغلظ من هذا
القائل لأن كل واحد من الجماعة إذا اشتركوا في القتل قاتل كما قال فلا بد أن يكون
قاتل نفس وكيف يكون قاتلا وما قتل نفسا غير أن النفس التي قتلها واحد من الجماعة هي
النفس التي قتلها شركاؤه فالنفس واحدة والقتل مختلف كما قلناه في الجسم المحمول
وليس كذلك الرغيف لأن الجماعة إذا أكلت رغيفا فكلهم آكل وليس كل واحد منهم آكل
رغيف إنما أكلت الجماعة الرغيف وكل واحد منهم إنما أكل بعضه لأن الرغيف يتبعض
والنفس لا تتبعض كما أن حمل الجسم الثقيل لا يتبعض فحامله كل واحد من الجماعة هو الذي
حمله الآخر وكذلك يجب أن يكون من قتله واحد من الجماعة إذا اشتركوا في القتل هو
الذي قتله كل واحد منهما وتحقيق هذا الموضع ليس من علم الفقهاء ولا مما يهتدي إليه
أكثرهم لقلة علمهم بأصوله فلا يجب أن يتعاطوه فيفتضحوا فإن قيل قد ثبت أن الجماعة
إذا اشتركوا في سرقة نصاب لم يلزم كل واحد منهم قطع وإن كان كل واحد منهم إذا انفرد
بسرقته لزمه القطع فأي فرق بين ذلك وبين القتل مع الاشتراك قلنا الذي نذهب
إليه وإن خالفنا فيه الجماعة أنه إذا اشترك نفسان في سرقة شيء من حرز وكان قيمة المسروق
ربع دينار فصاعدا فإنه يجب عليهما القطع معا فقد سوينا بين القتل والقطع وإنما ينبغي أن
يسأل عن الفرق بين الأمرين من فرق بينهما فإن قالوا فما الذي يجب على كل واحد من الجماعة
إذا اشتركوا في قتل الخطأ دية كاملة لم يجب عليهم قصاص كامل قلنا الدية تتبعض
فيمكن تقسيطها عليهم والقصاص لا يتبعض فأما الكلام على من شذ عنا من الفقهاء في قتل
الجماعة بالواحد وانفرد عنه بذلك الترتيب الذي ذكرناه فهو أن نقول هذه الجماعة
إنما قتلت نفسا واحدة وإن اشتركوا في قتلها وإذا أخذت الأنفس الكثيرة بتلك النفس على
ما ورد به الشرع فلا بد مما ذكرناه من رد الدية على أولياء المقتولين حتى تخلص نفس واحدة
بنفس واحدة ويسلم مع ذلك جواز قتل الجماعة بواحد فإن قالوا نؤكد من مذهبكم هذا
عجبا لأنكم توجبون قتل الجماعة بالواحد وتذهبون إلى أن هذا القتل مستحق لا محالة
فإذا كان قتلا مستحقا كيف يجوز أن يؤخذ بإزائه دية أوليس قتل الواحد بالواحد لما كان
مستحقا لم يكن فيه دية تعود على أحد قلنا هذا القتل وإن كان مستحقا بمعنى أنه
حسن من ولي الدم أن يطالب به فغير ممتنع أن يكون الشرط في حسنه ما ذكرناه من إعطاء الدية
ولا يكون المصلحة اقتضت الترتيب الذي ذكرناه فوجوه المصالح غير مضبوطة ولا محدودة
والزجر والردع عن قتل الجماعة للواحد على سبيل الاشتراك ثابت لأنه لا فرق في زجر
الجماعة عن الاشتراك في قتل الواحد بين أن يقتلوا به ولا دية راجعة على أحد وبين أن يقتلوا
به مع رجوع الدية على الوجه الذي ذكرناه لأنه من علم أنه متى قتل قتل واستحق القتل مع الانفراد

والاشتراك كان ذلك أزجر له عن القتل فإن احتج من نفى قتل الجماعة بالواحد بما يروونه
عن جويبر عن الضحاك أن النبي عليه السلام قال لا يقتل اثنان بواحد فهذا الخبر إذا سلم
من كل قدح وتضعيف لا يرجع بمثله عن الأدلة الموجبة للعلم وقد ضعفه أهل النقل
وطعنوا على روايته مع أن الضحاك روى عن النبي عليه السلام مرسلا وقد تأوله قوم على أن
المراد به أنه لا يقتل اثنان بواحد إذا كان أحدهما خاطئا ومما يقوي المذهب الذي
اختصصنا به أنه لا خلاف في أن الواحد إذا قتل جماعة لم يكافئ دمه دماءهم حتى يكتفي
بقتله عن جماعتهم بل يقتل بواحد منهم ويجب الدية للباقين فيجب في الجماعة إذا قتلت
واحدا مثل هذا الاعتبار حتى يكونوا متى قتلوا به عاد على أولياء الباقين الدية المحطوطة
من قاتل الجماعة بالواحد لأن دم الواحد لا يكافئ دم الجماعة ولا ينسب مثابهما وكذلك
يجب في دم الجماعة والواحد مسألة ومما انفردت به الإمامية أن الرجل إذا
قتل المرأة عمدا واختار أولياؤها الدية كان على القاتل أن يؤديها إليهم وهي نصف دية
الرجل فإن اختار الأولياء القود وقتل الرجل بها كان عليهم قبل ذلك أن يؤدوا إلى ورثة
الرجل المقتول نصف الدية ولا يجوز لهم أن يقتلوه إلا على هذا الشرط وخالف باقي الفقهاء
في ذلك ولم يوجبوا على من قتل الرجل بالمرأة شيئا من الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه
الإجماع المتردد ولأن نفس المرأة لا تساوي نفس الرجل بل هي على النصف منها فيجب
إذا أخذت النفس الكاملة بالناقصة أن يرد فضل ما بينهما مسألة ومما انفردت
به الإمامية القول بأن الثلاثة إذا قتل أحدهم وأمسك الآخر وكان الثالث عينا لهم حتى
وزعموا أنه يقتل القاتل ويحبس الممسك أبدا حتى يموت وتسمل عين الناظر لهم وقد روي
عن ربيعة الرأي أنه يقتل القاتل ويحبس الممسك حتى يموت وهذه موافقة الإمامية
وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه فيمن أمسك رجلا حتى قتله آخر
أن القود على القاتل دون الممسك ويعزر الممسك وقال ابن وهب عن مالك إذا أمر غلامه
أن يقتل رجلا فقتله فإن كان العبد أعجميا قتل السيد وإن كان غير أعجمي قتل العبد
وقال ابن القاسم عن مالك في الممسك للرجل حتى يقتله غيره إن علمهما جميعا القصاص لأن الممسك
قد أراد قتله وقال الليث مثل قول مالك وقال الليث فإن أمسكه ليضربه فقتله قتل القاتل
وعوقب الآخر وقال الليث إذا أمر غلامه أن يقتل رجلا فقتله قتلا به جميعا وحكى المزني
عن الشافعي أنه يقتل الذابح دون الممسك كما يجلد الزاني دون الممسك دليلنا على صحة
ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وأيضا فإنما نرجع في الترتيب الذي ذكرناه إلى تعبد وتوقيف
ومخالفنا يرجع إلى الرأي والظن والحسبان وكيف يجوز أن يقتل الممسك وليس بقاتل ومما يمكن
أن يعارضوا به ما رووه وهو موجود في كتبهم أن النبي صلى الله عليه وآله قال إن أعتى

[illegible] القصاص [illegible]
[illegible] عمر بن الخطاب [illegible]
[illegible] الإشكال [illegible]
[illegible] فإن قيل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] مسألة [illegible]
[illegible] الفعل [illegible]
[illegible] على أن [illegible]
[illegible]
[illegible] فإن قيل [illegible] المحرم [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول [illegible]
[illegible] دليلنا على صحة ما ذهبت إليه الإجماع
[illegible] فإن قيل كيف [illegible] دية [illegible] قلنا
[illegible] بقطع رأسه [illegible]
[illegible] كانت [illegible]
[illegible] مسألة ومما انفردت به الإمامية القول
[illegible]
[illegible] دية المسلم [illegible]
[illegible] دليلنا على صحته الإجماع المتردد [illegible]
[illegible] المسلم [illegible]
[illegible] فإن قيل [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] مسألة ومما انفردت به الإمامية القول

بأن من وجد مقتولا في [illegible] رجلان [illegible] أحدهما [illegible] والآخر [illegible]
[illegible] المقتول [illegible]
[illegible] جميعا [illegible] الفقهاء [illegible]
يدل على صحة ما قلناه الطريقة المتكررة ولأنا [illegible]
[illegible] مسألة ومما
انفردت به الإمامية القول بأنه إذا وجد مقتول في [illegible]
[illegible] على أحدهما [illegible]
القتل [illegible] هذا المقتول [illegible] بيت المال وخالف باقي الفقهاء
في ذلك [illegible] هذه المسألة هي الطريقة في نصرة المسألة التي [illegible]
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن دية ولد الزنا ثمانمائة
درهم وخالف باقي الفقهاء في ذلك والحجة بعد الإجماع المتردد [illegible]
مذهب هذه الطائفة أن ولد الزنا لا يكون قط طاهرا ولا مؤمنا [illegible]
[illegible]
[illegible] فإن قيل [illegible]
[illegible]
[illegible] قلنا
[illegible]
[illegible] على الحقيقة [illegible]
الزنا [illegible]
[illegible]
دون باطنها مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأن دية أهل
الكتاب والمجوس الذكر منهم ثمانمائة درهم والأنثى أربعمائة درهم [illegible]
في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه [illegible] والثوري [illegible] الحسن بن حي [illegible]
دية الكافر مثل دية المسلم اليهودي والنصراني والمجوسي [illegible]
وقال مالك دية أهل الكتاب على النصف من دية المسلم ودية المجوسي ثمانمائة درهم
[illegible] على النصف [illegible] وقال الشافعي دية اليهودي والنصراني ثلث
الدية ودية المجوسي ثمانمائة درهم والمرأة على النصف [illegible]
الإمامية في المجوس خاصة [illegible] أحمد بن حنبل [illegible]
إلى أن المسلم إذا قتل يهوديا أو نصرانيا خطأ [illegible]

كمال الدية دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وأنه قد ثبت أن المؤمن لا يقتل
بالكافر ولا تهور قال عن الأمة بأن المؤمن لا يقتل بالكافر قال إن ديته دون دية المؤمن وإن
اختلفوا في المبلغ وإذا ثبت أن ديته ناقصة عن دية المسلم فالكلام بيننا في مبلغ هذا
النقصان ومن مذهبنا دخل في جملة النقصان على ما قيل وإن خالف في التفصيل وإذا كنا نرجع
في النقصان على ما ذكرناه إلى طريق توجب العلم فقولنا أولى ممن عول في هذا النقصان
على ما يوجب الظن من قياس أو خبر واحد وإن احتج المخالف بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ثم قال وإن كان من قوم بينكم
وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وظاهر الكلام يقتضي أن الدية واحدة قلنا
لا شبهة في أن ظاهر الكلام لا يقتضي التساوي في مبلغ الدية وإنما يقتضي التساوي
في وجوب الدية على سبيل الجملة ودية الذمي عندنا وإن نقصت عن دية المسلم تسمى
في الشريعة دية ألا ترى أنه غير ممتنع أن يقول القائل من قتل مسلما فعليه دية و
من قتل مسلمة فعليه دية وإن اختلفت الديتان في المبلغ إذ النساء يا في كون هاتين
ومما يمكن أن يحتج به لصحة ما نذهب إليه أن الأصل في العقول براءة الذمة من الدية
وسائر الحقوق وقد ثبت أنا إذا ألزمنا المسلم في قتله اليهودي ثمانمائة درهم
فقد ألزمناه ما لا أصل في لزومه له وما زاد على ذلك من ثلث أو نصف أو مساواة
لدية المسلم مشكوك فيه مع الخلاف فيجب أن يثبت ما ذكرناه من المبلغ لأنه اليقين دون
ما عداه فإن احتجوا بما رواه عمرو بن حزم عن النبي عليه السلام أنه قال في النفس مائة من الإبل
وهذا يقتضي أن يكون ذلك في كل نفس قلنا هذا خبر واحد لا يوجب علما ولا عملا
ولا يجوز أن يرجع به عما ذكرناه من الأدلة الموجبة للعلم وهو أيضا معارض بأخبار
تروى بما ينبرع عن النبي عليه السلام يتضمن بعضها أن الدية النصف وبعضها أن الدية الثلث
وإذا تعارضت الأخبار سقطت على أن ظاهر هذا الخبر يقتضي أن المرأة مساوية
للرجل في الدية وقد خالفنا بينهما بالدليل فكذلك الذمي عندنا **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن الذمي إذا قتل مسلما عمدا دفع الذمي إلى أولياء
المقتول فإن شاؤوا قتلوه تولى السلطان ذلك منه وإن شاؤوا استرقوه فإنه كان رقا
لهم وإن كان له مال فهو لهم كما يكون مال العبد لمولاه وخالف باقي الفقهاء في ذلك
ولم يعرفوا شيئا منه دليلنا على ما ذهبنا إليه الإجماع المتقدم وأيضا إن قتل الذمي
للمسلم غلظ شديد قد هتك به حرمة الذمة فلا يجوز أن تكون عقوبته عقوبة من لم يجنه
إلى ذلك وإذا كان لا بد من التغليظ في جزائه فغير منكر أن ينتهي التغليظ إلى الحد الذي
ذكرناه إذا ظاهرت به الرواية وأجمعت الطائفة عليه **مسألة** ومما انفردت

به الإمامية القول بأن في الشجاج التي هي دون الموضحة مثل الحارصة والدامية والباضعة
والسمحاق دية مقدرة ففي الحارصة وهي الخدش التي تشق الجلد بعير واحد وفي الدامية
وهي التي تصل إلى اللحم ويسيل منها الدم بعيران وفي الباضعة وهي التي تقطع اللحم وتزيد في
الجناية على الدامية ثلاثة أبعرة وفي السمحاق وهي التي تقطع اللحم حتى تبلغ إلى الجلدة الرقيقة
المغشية للعظم أربعة أبعرة وخالف باقي الفقهاء في ذلك فقال أبو حنيفة وأصحابه ومالك
والأوزاعي والشافعي ليس فيما دون الموضحة من الشجاج أرش مقدر وإنما فيه حكومة وقال
الحسن بن حي في السمحاق أربع من الإبل وهذه موافقة للإمامية دليلنا على صحة ما ذهبنا
إليه الإجماع المتردد ولأنا نرجع في هذه التقديرات إلى نص وأثبات وطرق العلم ومن يرجع المخالف
إلى الرأي والظن **مسألة** ومما انفردت به الإمامية القول بأن في لطمة الوجه
إذا احمر موضعها دينارا واحدا ونصفا فإن اخضر أو اسود ففيها ثلاثة دنانير وأرشها
في الجسد النصف من أرشها في الوجه وأرشها في الوجه بحساب ما ذكرناه وما أعرف فقيها
من باقي الفقهاء في ذلك والوجه في نصرة هذه المسألة ما تقدم في أمثالها

مسائل الفرائض والمواريث والوصايا وما يتعلق بذلك

مسألة
قال السيد الأجل المرتضى علم الهدى ذو المجدين قدس الله روحه اعلم أن المسائل التي تنفرد
بها الإمامية في هذا الباب يعد أكثرها ومعظمها على أصول تحتمل الكلام فيها وتستوفيه
وهي الكلام في العصبة والعول والرد وإذا بان أن الحق في هذه الأصول معنا دون مخالفينا
انبنت المسائل الكثيرة في الفرائض عليه واستغنينا عن التطويل بتعيين الكلام في المسائل مع
رجوعهم إلى أصل واحد فلنقدم ما حكيناه

فصل في الكلام على العصبة

اعلم أن مخالفينا في هذا الباب يذهبون في ذلك إلى ما لم يحتجوا به من حجة من كتاب ولا سنة
مقطوع بها ولا إجماع ويعولون في هذا الأصل الجليل على أخبار آحاد ضعيفة لو سلمت
من كل قدح ومخالفة لنص الكتاب وظاهره على ما سندل عليه ومعارضة بأمثالها لكانت
غاية أمرها أن توجب الظن الذي قد بينا في غير موضع أن الأحكام الشرعية لا تثبت بمثله
وادعاء الإجماع على قولهم في التعصيب غير ممكن مع الخلاف المعروف المسطور قديما فيها
وأنها لأن ابن عباس رحمه الله كان مخالفا فيهم في التعصيب ويذهب إلى مثل مذهب الإمامية
ويقول فيمن خلف بنتا وأختا إن المال كله للبنت دون الأخت ووافقه في ذلك جابر بن عبد الله
وحكى الساجي أن عبد الله بن الزبير قضى أيضا بذلك وحكى الطبري مثله وروي موافقة
ابن عباس عن إبراهيم النخعي في رواية الأعمش عنه وذهب داود بن علي الإصفهاني
إلى مثل ما حكيناه ولم يجعل الأخوات عصبة مع البنات فبطل ادعاء الإجماع مع ثبوت
الخلاف متقدما ومتأخرا والذي يدل على صحة مذهبنا وبطلان مذهب مخالفينا

العصبة بعد اجماع الطائفة [illegible] محجوجون بقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك
الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر
نصيبا مفروضا وهذا نص في موضع الخلاف لان الله تعالى صرح بان للرجال من الميراث
نصيبا وان للنساء ايضا نصيبا ولم يخص موضعا دون موضع فمن خص في بعض المواضع
الميراث الرجال دون النساء فقد خالف ظاهر هذه الآية وايضا فان توريث الرجال
دون النساء مع المساواة في القربى والدرجة من احكام الجاهلية وقد نسخ الله
تعالى بشريعة نبينا صلى الله عليه وآله احكام الجاهلية وذم من اقام عليها واستمر
على العمل بها بقوله تعالى أفحكم الجاهلية يبغون ومن احسن من الله حكما وليس لهم ان يقولوا
انا نخص الآية التي ذكرناها بالسنة وذلك ان السنة التي لا تقتضي العلم القاطع لا نخص
بها القرآن كما لا ننسخه بها وانما يجوز بالسنة ان نخص او ننسخ اذا كانت تقتضي العلم
اليقين ولا خلاف في ان الاخبار المروية في توريث العصبة اخبار آحاد لا توجب
علما واكثر ما تقتضيه غلبة الظن على ان اخبار التعصيب معارضة باخبار كثيرة ترويها
الشيعة من طرق مختلفة في ابطال ان يكون الميراث بالعصبة وانه بالقربى والرحم
واذا تعارضت الاخبار رجعنا الى ظاهر الكتاب فاعتماد المخالفين في العصبة على حديث
رواه ابن طاوس عن ابيه عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله يقسم المال على اهل الفرائض على كتاب الله فما ابقت فلاولى ذكر قرب
وهذا خبر لم يروه احد من اصحاب الحديث الا من طريق ابن طاوس ولا رواه ابن طاوس
الا عن ابيه عن ابن عباس ولم يقل ابن عباس انه سمعه ولا حدثنا وطاوس [illegible]
الى ابن عباس في رواية وهب ومعمر وتارة اخرى يرويه عنه الثوري وعلي بن
عاصم عن ابيه مرسلا غير مذكور فيه ابن عباس فيقول الثوري وعلي بن عاصم
عن ابن طاوس عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله ثم هو مختلف اللفظ
لانه يروى فما ابقت الفرائض فلاولى ذكر ويروى ايضا فلاولى عصبة قرب
ويروى ايضا فلاولى عصبة ذكر وفي رواية اخرى فلاولى رجل ذكر عصبة واختلاف
لفظه والطريق واحد يدل على ضعفه وقد خالف ابن عباس الذي تسند هذا الخبر
اليه اخبر فيما يحملوا هذا الخبر عليه في توريث الاخت بالتعصيب اذا خلف الميت
بنتا واختا على ما قدمناه وحكيناه عنه واذا روى هذا الخبر اذا خالف معناه كان فيه
ما هو معلوم [illegible] ان معنى العصبة المذكورة في الخبر
هو ما تذهبون اليه وليس في اللغة العربية لذلك شاهد ولا في العرف الشرعي
[illegible] اللغة [illegible] كتاب [illegible] ان العصبة مشتقة من الاعصاب

وهي التي تصل بين اطراف العظام ولما كانت هي الواصلة بين المتفرق من الاعضاء حتى
التامت وكان ولد البنات اولاد الجد كما ان اولاد الابن اولاد الجد والجد جد لجميع
كانت البنات يجمع ولدهن الى الجد ويضم الاعمام الكلالة المنسوبة الى الجد كالبنين
وكانوا جميعا كالاعصاب التي تجمع العظام وتلائم الجسد فوجب ان يسموا جميعا عصبة
وذكر ابو عمر غلام ثعلب قال قال ثعلب قال ابن الاعرابي العصبة جميع الاهل من
الرجال والنساء فان هذا هو المعروف المشهور في لغة العرب وان الكلالة ما
عدا الوالدين والولد من الاهل واذا كانت اللغة على ما ذكرناه فمن شاهد لغة ما ذهب
اليه مخالفنا في العصبة وليس هاهنا عرف شرعي مستقر في هذه اللفظة لان الاختلاف
واقع في معناها لان في الناس من ذهب الى ان العصبة انما هي القرابة من جهة الاب
وفيهم من ذهب فيها الى ان المراد بها قرابة الميت من الرجال الذين اتصلت قرابتهم
به من جهة الرجال كالاخ والعم دون الاخت والعمة ولا يجعل الرجال الذين اتصلت
قرابتهم من جهة النساء عصبة كاخي الميت لامه وفيهم من جعل العصبة ماخوذا من
التعصب في الروايات والديوان والنصرة ومع هذا الاختلاف فلا اجماع يستقر على معناها
على انهم مخالفون لفظ هذا الحديث الذي يروونه لانهم يعطون الاخت مع البنت
بالتعصيب وليست برجل ولا ذكر كما تضمنت لفظ الحديث فان قالوا نخص هذا اللفظ
اذا ورثنا الاخت مع البنت قلنا ما الفرق بينكم اذا خصصتموه ببعض المواضع وبيننا
اذا فعلنا في تخصيصه مثل فعلكم فجعلناه مستعملا فيمن خلف اختين لام واخا لاب ومن خلف
لاب وام واخا لاب فان الاختين من الام فرضهما الثلث وما بقي فلاولى ذكر قرب وهو
الاخ من الاب وسقط ابن الاخ وبنت الاخ لان الاخ اقرب منهما وفي موضع آخر وهو
ان يخلف الميت امراة وعما وعمة وخالا وخالة وابن اخ او اخا فالمراة الربع وما بقي
فلاولى ذكر وهو الاخ او ابن الاخ وسقط الباقون ثم يقال لهم من اين [illegible] جعلتم الاخت
مع البنت عصبة فاذا قالوا من حيث عصبها اخوها قلنا فالا جعلتم البنت عصبة
عند عدم البنين ويكون اخوها هو الذي يعصبها واذا كان الابن احق بالتعصيب من الاب
والاب احق بالتعصيب من الاخ فاخت الابن احق بالتعصيب من اخت الاخ وكذلك
يلزمهم ان يجعلوا العمة عند عدم العم عصبة [illegible] لا يجيزونه [illegible] فان قالوا انما
لا نعقل [illegible] قلنا والاخت ايضا لا تعقل فلا جعلتموها عصبة مع البنات فان
تعلقوا بما رووه عن النبي صلى الله عليه وآله بانه اعطى الاخت مع البنت قلنا
هذا حديث لم يثبت ولو كان ثابتا [illegible] لكان المخالف القائل [illegible] لان الله تعالى قال واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله فنص على القربى [illegible] ان الارحام سبب الاستحقاق

الميراث و البنت اقرب من الاخت و ادنى رحما وخبرهم الذي يعولون عليه في توريث
الاخت مع البنت رواه الهذيل بن شرحبيل ان ابا موسى الاشعري سئل عن رجل ترك
بنتا و ابنة ابن و اختا من ابيه و امه فقال لابنته النصف وما بقي فللاخت و بخبر يرويه
الاسود بن يزيد قال قضى فينا معاذ بن جبل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فاعطى البنت
النصف و الاخت النصف و لم يورث العصبة شيئا فاما الخبر الاول فقد قدح اصحاب الحديث
في روايته و ضعفوا رجاله و قيل ان هذيل بن شرحبيل مجهول ضعيف و لو سلم هذا القدح
لم يكن فيه حجة لان ابا موسى ليس في قضائه بذلك حجة و لانه ما اسنده عن النبي عليه السلم
وكذلك القول في خبر معاذ و ليس في قولهم انه كان على عهد رسول الله حجة لانه قد يكون
على عهده ما لا يعرفه فلو عرفه لانكره و قد امتنع من توريث الاخت مع البنت من هو
اقوى من معاذ و هو اولى بان يتبع و هو ابن عباس و في حديث معاذ ايضا ما يقتضي
بطلان قول من يذهب الى ان الاخت تاخذ بالتعصيب مع البنت لانه قال و لم يورث العصبة
شيئا لانها لو كانت عصبة في هذا الموضع لم يقل ذلك بل كان يقول و لم يورث باقي العصبة
شيئا و ليس يجوز ان يستدل على ان الاخت لا ترث مع البنت بقوله تعالى ان امرؤ هلك
ليس له ولد و له اخت فلها نصف ما ترك فشرط في توريث الاخت فقد الولد فيجب ان لا ترث
مع البنت لانها ولد و ذلك انه تعالى انما شرط في هذا الفرض المخصوص للاخت فقد الولد
و ليس ذلك بمانع من ان ترث مع فقد هذا الشرط بسبب آخر فان تعليق الحكم بشرط لا يدل على
ارتفاعه مع فقد الشرط على ما بيناه في كتاب اصول الفقه و يمكن ان يقال ايضا للمخالفين
في هذه المسألة ان الاناث لا يرثن بالتعصيب مع فقد اخوتهن على رأي من ذهب الى التوريث
بالتعصيب الا ترى ان البنات و بنات الابن لا يرثن بالتعصيب اذا انفردن فلو ورثت الاخت
بالتعصيب اذا انفردت لكانت بنت الابن اولى من الاخت بما فضل عن فروض البنات و اذا كنا
قد دللنا على بطلان الميراث بالعصبة فقد بطل كل ما يتبعه مخالفونا من المسائل في الفرائض
على هذا الاصل و هي كثيرة و لا حاجة بنا الى تفصيلها و تعيين الكلام في كل واحد منها
لان ابطالنا الاصل الذي تبنى عليه هذه المسألة يغني و يكفي من هذه المسائل ان
خلف الرجل بنتا و عما فعند المخالف ان للابنة النصف و الباقي للعم بالعصبة و عندنا انه
لا حظ للعم و المال كله للابنة بالفرض و الرد و كذلك لو كان مكان العم ابن عم و كذلك لو كان
مكان البنت ابنتان و لو خلف الميت عموما و عمات او بني عم و بنات عم فمخالفنا يورث
الذكور من هؤلاء دون الاناث لاجل التعصيب و نحن نورث الذكور و الاناث و مسائل التعصيب
لا تحصى كثرة و حجتنا على صحة ما نذهب اليه في هذه المسائل كلها ما بيناه من ابطال
التعصيب و التوريث به فان قيل ان كنتم تستدلون على ان العمات يرثن مع العمومة

و بنات العم يرثن مع بني العم و ما اشبه ذلك من المسائل بقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان
و الاقربون الاية ففي هذه الاية حجة عليكم في موضع آخر لانا نقول لكم الاولى بالعم و ابن
العم مع البنت بظاهر هذه الاية و كيف خصصتم النساء دون الرجال بالميراث في بعض المواضع
و خالفتم ظاهر الاية فلا مساغ لمخالفيكم مثل ما تعلمون قلنا لا خلاف ان قوله تعالى
للرجال نصيب مما ترك الوالدان و الاقربون الا بيان المراد به مع الاستواء في القرابة و الدرجة
الا ترى انه لا يرث ولد الولد ذكورا كانوا او اناثا مع الولد لعدم التساوي في الدرجة و القرابة
و ان كانوا يدخلون تحت التسمية بالرجال و النساء و اذا كانت القرابة و الدرجة مراعاتين فالعم
او ابنه لا يساوي البنت في القربى و الدرجة و هو ابعد منها كثيرا و ليس كذلك العمومة و
العمات و بنات العم و بنو العم لان درجة هؤلاء واحدة و قرباهم متساوية فالى الف يورث
الرجال منهم دون النساء فظاهر الاية حجة عليه و فعله مخالف لها و ليس كذلك قولنا
في المسائل التي وقعت الاشارة اليها و هذا واضح فليتأمل

فصل في العول

اعلم ان العول في اللغة العربية اسم للزيادة و النقصان فهو جار مجرى الاضداد
و انما دخل هذا الاسم في الفرائض في الموضع الذي ينقص فيه المال عن السهام المفروضة فيه
فدخلها هنا النقصان و يمكن ان يكون دخوله لاجل الزيادة لان السهام زادت على مبلغ المال فاذا
اضيف الى المال كان نقصانا و اذا اضيف الى السهام كان زيادة و الذي يذهب اليه الشيعة الامامية
ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قدم ذوو السهام المؤكدة من الابوين و الزوجين على البنات و
الاخوات من الام و الاخوات من الاب و الام او من الاب و جعل الفاضل عن سهامهم لهن و ذهب ابن عباس رحمه الله
الى مثل ذلك و قال به ايضا عطاء بن ابي رباح و حكى الفقهاء من العامة هذا المذهب عن محمد بن علي
بن الحسين الباقر عليهم السلم و محمد بن الحنفية رحمة الله و هو مذهب داود بن علي الاصبهاني
و قال باقي الفقهاء ان المال اذا ضاق عن سهام الورثة قسم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل في
الديون و الوصايا اذا ضاقت التركة عليها و الذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
عليه فانهم لا يختلفون فيه و قد بينا ان اجماعهم حجة و ايضا فان المال اذا ضاق عن السهام
كامرأة ماتت و خلفت بنتين و ابوين و زوجا و المال يضيق عن الثلثين و السدسين و الربع
فنحن بين امور اما ان ندخل النقص على كل واحد من هذه السهام او ندخله على بعضها
و قد اجمعت الامة على ان البنتين هاهنا منقوصتان بلا خلاف فيجب ان نعطي الابوين
السدسين و الزوج الربع و نجعل ما بقي للبنتين و نخصهما بالنقص لانهما منقوصتان
بالاجماع و من عداهما ما وقع اجماع عن نقصه من سهامه و لا قام دليل على ذلك و ظاهر
الكتاب يقتضي ان له سهما معلوما فيجب ان نوفيه اياه و نجعل النقص لاحقا بمن اجمعوا
على نقصه

طريقة اخرى و مما يدل ايضا على ذلك انا اذا نقصنا جميع ذوي السهام

وأعطينا كل واحد منهم بعض ما سمّاه له النص خصصنا ظواهر كثيرة وصرفناها عن الحقيقة
إلى المجاز وإذا نقصنا أحدهم عدلنا فيما يخص هذا المنقوص وحده عن الظاهر والحقيقة وبقي
ما عداه على ظاهره وحقيقته وإذا كان التخصيص والانصراف عن الحقيقة إنما يفعل للضرورة
فقليله أولى من كثيره ولا معتبر بما يفعله مخالفونا من تسميتهم ما هو خمس في الحقيقة ربعا
وما هو أكثر من السدس سدسا بأنه سدس عائل ولا بالثمن عن التسع وما أشبه ذلك لأنهم سموا الشيء
بغير اسمه الموضوع له وخرجوا عن موجب اللغة ولم يبق إلا أن يقال لنا كلامكم يقتضي
أن نقصان بعض السهام المذكورة أولى من إدخال النقص على الجميع فلم خصصتم من ذكرتموه
من البنات والأخوات بالنقصان دون من عداهن وما الفرق بينكم وبين من جعل النقص
داخلا على غير من ذكرتموه ودون سهام من خصصتموه بالنقصان الجواب أن الأمة
من أوجب نقص أحد المسمين دون جميعهم خص بالنقصان من عيناه دون غيره فالقول
بأن النقص داخل على البعض الذي هو غير من عيناه وخصصناه بالنقصان قول خروج
عن الإجماع فأما ما اعتمده من نفى العول من أصحابنا وغيرهم على أن الزوج والزوجة كانت
لكل واحد منهما فريضة فحطا إلى دونها وكذلك الأبوان حطا من فريضة إلى أخرى والبنات
والأخوات لم يهبطا من فريضة إلى أخرى فدخول النقص على من لم يحطه نقص أولى
من دخوله على من نقص فليس بشيء وإنما هو دعوى محضة وإذا قيل لهم وإذا كان الأمر
على ما حكيتموه وجب ما ظننتموه ولو عكس عاكس ذلك عليكم فقال دخول النقص على الزوجين
والأبوين دلالة على ضعف حظيهما وامتناع دخول النقص على البنات والأخوات أمارة لقوة
نصيبهما فإدخال العول على الضعيف أولى من القوي لم يجدوا فرقا صحيحا وهم يروون
هذا الترجيح عن ابن عباس رحمه الله وإذا صح عنه فلا حجة فيه لما أشرنا إليه والمعتمد
في نفي العول على ما قررناه وليس يشبه ما يقولونه في العول الديون إذا كانت على الميت
ولم تف تركته بالوفاء بها فإن الواجب القسمة للمال على أصحاب الديون بحسب ديونهم
من غير إدخال النقص على بعضهم وذلك أن أصحاب الديون مستوون في وجوب استيفاء
أموالهم من تركة الميت وليس لأحدهم مزية على الآخر في ذلك فإن اتسع المال لحقوقهم
استوفوها وإن ضاق تساهموه وليس كذلك مسائل العول لأنا قد بينا أن بعض
الورثة أولى بالنقص من بعض وأنهم غير مستوين كاستواء أصحاب الديون فافترق
الأمران ومما يمكن أن يفرق به بين العول والدين إذا ضاقت التركة عنه أن الديون
ربما اتسعت أموال الميت لاستيفائها بأجمعها وليس كذلك العول لأن الحقوق متعلقة
بأجزاء مسماة لا يجوز أن تستوفى من مال واحد مع كثرته ولا قلته فكيف يشبه الديون
العول وفي أصحابنا من ذهب إلى أن البنت إنما جعل لها النصف مع الأبوين وجعل للبنتين

الثلثان أيضا معهما فإذا انفردت البنت الواحدة أو البنتان عن الأبوين تغير هذا
الفرض فهذا إنما ارتكبوه فرارا من العول حتى لا تجتمع في امرأة ماتت وخلفت بنتين
وأبوين وزوجا النقصان في السدسان والربع وقد بيّنا في مسائل أمليناها مفردة
وتكلمنا فيها على شيء لحظناه فيه الفضل بن شاذان في المواريث بطلان هذه الشبهة
لأن الله تعالى جعل للبنت الواحدة النصف بالإطلاق في كل حال وللبنتين الثلثين
على كل حال وأن قوله تعالى ولأبويه لكل واحد منهما السدس كلام مبتدأ لا يتعلق
بما تقدمه وقلنا أيضا كيف يجوز أن يريد أن للواحدة النصف وللبنتين الثلثين
مع الأبوين وهو تعالى يقول ولأبويه لكل واحد منهما السدس إن كان له ولد فإن لم يكن
له ولد واستقصينا ذلك واستوفيناه على أنهم لا يتمكنون من مثل هذا في امرأة خلفت
زوجا وأختين من أم وأختا من أب وأم لأن هذه المسألة فيها نصف وهو حق الزوج
وثلث وهو حق الأختين من الأم ونصف وهو حق الأخت من الأب والأم فلا بد من
مذهب المخالف في العول والنقصان الجميع أو إفراد الأخت من الأب والأم بالنقصان
وليس لهم أن يقولوا إنما جعل للأخت النصف إذا انفردت وذلك لأن الله تعالى
شرط في استحقاقها هذا النصف نفي الولد والظاهر يقتضي أنها تستحق ذلك مع فقد
الولد على كل حال وإنما نقول إن الباقي هاهنا للأخت لدليل اقتضى العدول عن الظاهر
فيجب أن يقولوا مثل ذلك في ميراث البنت والبنتين مع الأبوين فقد بينا أنا إنما ندخل
النقص على البنات مع دخولهن تحت الظاهر بدليل اقتضى ذلك فأما قول بعض أصحابنا
محتجا على صحة ما ذهبنا إليه من إدخال النقص على البنات فإنه لو كان مكان البنت
أو البنتين ابن أو بنون ما كان لهم إلا ما بقي والبنت ليست بأحسن حالا من الابن فيجب
أن يكون لها ما بقي وليس معتمد لأن الابن ليس من ذوي السهام المنصوص عليها في موضع
من المواضع وليس كذلك البنت والبنتان فأما دعوى المخالف أن أمير المؤمنين صلوات الله عليه
كان يذهب إلى العول في الفرائض وأنهم يروون عنه ذلك وأنه عليه السلام سئل وهو على
المنبر عن ابنتين وأبوين وزوجة فقال عليه السلام بغير روية صار ثمنها تسعا فباطلة
لأنا نروي عنه صلوات الله عليه خلاف هذا القول ووسائطنا إليه النجوم الزاهرة من
عترته كزين العابدين والباقر والصادق والكاظم عليهم السلام وهؤلاء عليهم السلام أعرف بمذهب
أبيهم ممن نقل خلاف ما نقلوه وابن عباس ما تلقى إبطال العول في الفرائض إلا عنه صلوات الله عليه
ومعوّلهم في الرواية عنه عليه السلام أنه كان يقول بالعول على الشعبي والحسن بن عمارة
والنخعي فأما الشعبي فإنه ولد سنة ست وثلاثين والنخعي ولد سنة سبع وثلاثين وقتل
أمير المؤمنين سنة أربعين فكيف يصح روايتهما عنه والحسن بن عمارة مضعف عند أصحاب

ما تقولون في زوج وأخت لأب وأم وأخت لأب فإن قالوا للزوج النصف وللأخت للأب
والأم النصف ويسقط الأخت للأب قيل له لم صارت الأخت للأب والأم مقدمة
على الأخت للأب وهما يرثان مرة بالفرض ومرة بالتعصيب فيقال له إنما جعلنا للزوج
النصف وللأخت للأب والأم النصف الآخر لأن الأخت للأب والأم إذا اجتمعت مع
أخت لأب سقطت الأخت للأب وورثت جميع الميراث الأخت للأب والأم فالأخت للأب
والأم مقدمة على الأخت للأب كما كان الأخ للأب والأم مقدما على الأخ للأب ثم قال
هذا الذي أشرنا إليه فقال لم نفى العول ولم يقل بالقياس إذا لم يكن عندكم ما فرض للزوج
السهام عاما في كل المسائل فمن أين قلتم في زوج وأختين لأب وأم للزوج النصف
وللأختين النصف فلو قالوا قلنا بالإجماع في فرض الزوج ثم قال لا إجماع في ذلك فالجواب
عنه غير ما حكاه عنا لأنا نقول في هذه المسألة إن الأختين منقوصتان مما فرض لهما
من السهام بلا خلاف فيجب أن ننقصهما والزوج غير مجمع على وجوب نقصه فيجب أن يكون
سهامه موفرة وإن ... أن نقول ليس يمكن العمل بعموم الظواهر في هذه المسألة لأنه
محال أن يكون لمال واحد نصف وثلثان فنحن بين أمرين بين أن ننقص الزوج والأختين كما فعل
أصحاب العول وبين أن ننقص إما الزوج أو الأختين فلو نقصنا الزوج والأختين معا
لعدلنا عن الظاهر في سهام الزوج وعن الظاهر في سهام الأختين وإذا نقصنا الأختين
دون الزوج فإنما عدلنا عن ظاهر واحد وحملنا الآخر على حقيقته فالعدول عن ظاهر
واحد أولى من العدول عن اثنين وليس لأحد أن يقول فاعدلوا عن ظاهر الزوج وبقوا ظاهر
الأختين لأن كل من أوجب العدول في هذه المسألة عن بعض الظواهر دون بعض أوجب
العدول بغير عينه وإذا كنا قد بينا فساد القول بالعول فقد أبطلنا بذكرنا ما ينبني عليه

ثابت إلى أن الفاضل من السهام لبيت المال وبه قال الشافعي ومالك وداود وكثير من أهل
الحجاز ومن تأمل هذا الموضع علم أن الإمامية منفردون به عمن وافقها في الرد من أهل
العراق وغيرهم لأن أولئك دفعوا العصبة والإمامية لا يراعيها وترد على كل حال والوجه
إذا ما تأملت عرفت موضع انفراد الإمامية والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه في هذه
المسألة إجماع الطائفة وقد بينا أنه حجة ويمكن أن يستدل على ذلك بقوله تعالى وأولوا
الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله فدل على من هو أولى بالرحم وأقرب به أولى بالميراث
وقد علمنا أن قرابة الميت وذوي رحمه أولى بميراثه من المسلمين وبيت المال وأصحاب السهام
أيضا غير الزوج والزوجة أقرب إلى الميت من عصبته فوجب أن يكون فاضل السهام إليهم
مصروفا فإن قيل لم ينفع التصريح في الآية بأن أولي الأرحام بعضهم أولى ببعض في الميراث
قلنا اللفظ يحتمل الميراث وغيره فنحمله بحكم العموم على جميع ما يحتمله ومن ادعى التخصيص
فعليه الدليل ومما يمكن أن يعارضوا به من الخصوم من رواياتهم التي يتأولونها ويوجد في
كتبهم ما يروونه عن النبي عليه السلام من قوله المرأة تحوز ميراث ثلاثة عتيقها ولقيطها وولدها
فأخبر أنها تحوز جميع ميراث ابنها ولا تحوز جميعه إلا بالرد عليها دون التسمية ومما يمكن
أن يعارضوا أيضا به ما يروونه عن النبي عليه السلام أنه جعل ميراث ولد الملاعنة لأمه ولورثتها
من بعدها وهذا يقتضي أن يكون جميع ميراثه لها ولا يكون لها الجميع إلا بالتسمية والرد ومما
يمكن أيضا أن يعارضوا به ما يروونه عن سعد أنه قال للنبي صلى الله عليه وآله إن لي مالا كثيرا
ليس من يرثني إلا ابنتي أفأوصي بمالي كله قال لا قال فالنصف قال لا قال فالثلث قال الثلث والثلث
كثير ووجه الدلالة من الخبر أنه قال ليس من يرثني إلا ابنتي ولم ينكر عليه النبي عليه السلام وروي هذا
الخبر بلفظ آخر أنه قال أفأوصي بثلثي مالي والثلث لابنتي قال لا قال فأوصي بنصف مالي والنصف

لبنتي قال لا قال اما اوصي بثلث مالي والثلثان لبنتي قال الثلث والثلث كثير فدل ذلك على ان البنت
قد ترث الثلثين واحتج المخالف لنفي الرد بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت
فلها نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فجعل للاخت النصف اذا مات اخوها
ولا ولد له ولم يزدها عليه فدل على انها لا تستحق اكثر من النصف بحال من الاحوال والجواب
عن ذلك ان النصف انما وجب لها بالتسمية لانها اخت والزيادة انما تأخذها لمعنى آخر
وهو الرد بالرحم وليس يمتنع ان يتضاف سبب الى آخر **مثال** ذلك الزوج اذا كان
ابن عم ولا وارث معه فانه يرث النصف بالزوجية والنصف الآخر عندنا لاجل القرابة وعند
مخالفينا لاجل العصبة ولم يجب اذا كان الله تعالى قد سمى النصف مع فقد الولد الا يزاد
عليه بسبب آخر وبمثل هذا الجواب نجيبهم اذا قالوا ان الله تعالى جعل للبنت الواحدة
النصف فلا يجوز ان يزاد على ذلك لانا قد بينا ان النصف تستحقه بالتسمية والباقي تستحقه
بسبب آخر وهو الرد فاختلف السببان **واعلم** ان المسائل التي تنفرد بها في الرد
كثيرة لا معنى للتطويل بذكرها واذا كنا قد بينا صحة اصولنا في الرد وما يبتنى عليه فكل مسئلة
تفرع عن هذه الاصول مردودة اليها ومبنية عليها ولا حاجة بنا الى تكلف اعيان المسائل
كلها كما لم نفعل ذلك في باب العصبات وباب العول **المسئلة المعروفة بالمشتركة**
وهي زوج وام واخوان من ام واخوة لاب وام فعند الامامية للزوج النصف وللام باقي
المال بالتسمية والرد ولا شيء للاخوة والاخوات جملة في هذه الميراث وذهب ابو حنيفة واصحابه
الى ان للزوج النصف وللام السدس ولولد الام الثلث واسقطوا الاخوة من الاب والام
وهو مذهب ابي بن كعب وابي موسى الاشعري واحدى الروايتين عن ابن مسعود وزيد
وهو ايضا مذهب داود بن علي الاصبهاني وقال مالك والشافعي الثلث بين جميع الاخوة
والاخوات بالسوية ذكورهم واناثهم فيه سواء وروي هذا القول عن عمر وعثمان وبه قال
سعيد بن المسيب والزهري والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه اجماع الطائفة
عليه وايضا فان الام في حيازة الميراث تجري مجرى الاب ولا يرث الاخوة والاخوات
مع واحد منهما فاذا اخذت الام السدس بالتسمية فان الباقي يكون ردا عليها لانها اقرب
رحما من الاخوة والاخوات واذا كنا نرد على الاقرب فهي الاقرب من كل الاخوة فان قيل
لنا فلو سقط عن هذه الفريضة الام وبقي زوج واخوان من ام واخوة من اب وام كيف
قولكم فيها قلنا للزوج النصف وللاخوين من الام الثلث والباقي للاخوة من الاب
والام وانما قلنا ذلك لان النصف للزوج بظاهر الكتاب وكذلك للاخوين من الام و
الاخوة من الاب والام لا تسمية لهم فهم يأخذون ما بقي فان قيل كيف ينقص
حظ الاخوة من الاب والام عن حظ الاخوة للام وقد ساووهم في القرابة من جهة الام

ونزلوا منزلتهم وزادوا عليهم بالقرابة من جهة الاب ان لم يزدهم ذلك لم ينقصهم
قلنا القياس في الشرع مطرح والاعتبار فيه بالنصوص وقد بينا ان الامر على ما
ذكرناه ثم لا اعتبار بما ذكروه على ان ما ذكروه ينتقض بامرأة خلفت زوجا واما
واخا لام وعشرين اخوة لاب وام لانهم يذهبون الى ان للزوج النصف وللام
السدس وللاخ من الام السدس كاملا والسدس الباقي بين الاخوة للاب والام و
حظ كل واحد منهم اقل كثيرا من حظ الاخ للام مع تساويهم في قرابة الام فعلم
انه لا اعتبار بما ذكروه **مسئلة** ومما انفردت به الامامية انه لا يرث
مع الوالدين ولا احدهما احد سوى الولد والزوج والزوجة وذهب فقهاء العامة
الى خلاف ذلك وورثوا الاخوة والاخوات مع الام على بعض الوجوه دليلنا على صحة
ما ذهبنا اليه بعد اجماع الطائفة الذي تكرر قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض في كتاب الله وقد علمنا ان الوالدين اقرب الى الميت من اخوته لانهم يتقربون
اليه بهما والوالدان يتقربان بنفوسهما وايضا فان الله جعل للوالدين حقا حال الحياة
اسقطها عنه في بعض الاحوال ولم يفرق بين الاب والام في ذلك وكما ان الاخوة والاخوات
لا يرثون شيئا مع الاب كذلك يجب ان لا يرثوا مع الام **مسئلة** ومما ظن
انفراد الامامية به ولهم فيه موافق متقدم ان الميت اذا خلف ابوين وزوجا او زوجة
انه يبدأ باخراج حق الزوجة او الزوج وما يبقى بعد ذلك فللام منه الثلث من الاصل
لا ينقص منه وما بقي بعد حق الزوج او الزوجة وحق الام فهو للاب فان كان ميت
خلف زوجة وابا واما فللزوجة الربع وللام الثلث وللاب ما بقي وهو خمسة اسهم
من اثني عشر سهما ولو خلفت الميتة زوجا وابوين فللزوج النصف ثلثة اسهم من ستة
اسهم وللام الثلث سهمان وللاب سهم واحد وقد روي ان عبد الله بن عباس كان
يقول هذا القول بعينه وشريح وانهما لم يرجعا عنه وروي عن ابن سيرين مثل قول
ابن عباس في امرأة وابوين وخالفه في زوج وابوين فاعطى الام في زوج وابوين ثلث
ما بقي وقال باقي الفقهاء المتقدمون والمتأخرون بخلاف ذلك وقالوا ان للام ثلث
ما بقي وما بقي فللاب والدليل على صحة ما ذهبنا اليه في هذه المسئلة الاجماع المتردد
وايضا قال الله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فاوجب لها
من تركتها ثلث اصل المال لان اطلاق قولنا ثلث او نصف او سدس يقتضي ان يكون من
اصل المال دون بعض من ابعاضه الا ترى انه لما جعل للزوج النصف مع فقد الولد و
الربع مع وجوده وللزوجة الربع مع فقده والثمن مع وجوده وكذا لكل من سمى له سهما
كالبنت الواحدة والبنتين لم يفهم احد من العلماء ذلك المسمى الا من اصل المال دون بعضه

[illegible]

المسألة [illegible]

[illegible]

[illegible] مع فقد الولد [illegible] الولد

[illegible] الولد [illegible] لا يجوز أن يعطي الأم

[illegible] الإخوة [illegible] الله تعالى [illegible]

[illegible] التسوية بينهما [illegible] الأبوين [illegible] الأبوان

[illegible] الابن والبنت [illegible]

[illegible] درجة [illegible]

[illegible] الأحكام الشرعية [illegible]

[illegible]

والأم [illegible] الثلث والأب [illegible]

[illegible] الأصل [illegible]

[illegible] هذه المسألة [illegible]

[illegible]

[illegible]

لأربع الأعداد الثلث [illegible] مسألة [illegible]

انفردت به الإمامية أنهم ذهبوا فيمن مات وخلف [illegible] البنت المنفردة

وللأبوين السدسين وما بقي يرد عليهم على حساب سهامهم [illegible]

وذهبوا [illegible] البنت النصف وللأم السدس وللأب ما بقي وهو الثلث [illegible] على

صحة قولنا الإجماع المتردد ولأن للأبوين [illegible] السدس [illegible] بظاهر الكتاب البنت النصف

بظاهره أيضا [illegible] السدس [illegible] مردودا على الجماعة [illegible]

بعضهم أولى ببعض [illegible] الباقي [illegible] السدس مع الولد [illegible]

[illegible]

[illegible]

مسألة [illegible] الإمامية أنهم يذهبون [illegible]

أبويه وابنتين أن للبنتين الثلثين ولأحد الأبوين السدس وما يبقى فهو رد على البنتين واحد الأ
بوين وليس لابن الابن شيء وخالف سائر الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن السدس الباقي من هذه
الفريضة لابن الابن والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع الطائفة المتردد أن
أحد الأبوين أقرب إلى الميت من ابن ابنه والقربى مراعاة في الميراث فكيف يجوز أن يرث البعيد
مع القريب ولأن مخالفينا يعولون في ذلك على الخبر الذي يروونه عن النبي عليه السلام ما أبقت
الفرائض فلأولى عصبة ذكر وقد أسلفنا من الكلام في إبطال هذا الخبر ما فيه كفاية ثم
لو كان صحيحا لكان الأب بأن يكون هو الأولى بالميراث من ابن الابن أولى وأغنينا التعصيب الذي
يراعونه لكان الأب أحق من ابن الابن به مسألة ومما انفردت به الإمامية القول
بأنه لا يحجب الأم عن الثلث إلى السدس من الإخوة من الأم خاصة وإنما يحجبها عنه الإخوة من الأب
والأم أو من الأب وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن الإخوة من الأم يحجبون كما
يحجب الإخوة من الأب والأم دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع الذي قد تكرر فإذا
احتج علينا بظاهر قوله تعالى فإن كان له إخوة فلأمه السدس وأن الاسم يتناول الإخوة
من الأم خاصة كما يتناول الإخوة من الأب والأم قلنا هذا العموم يرجع عن ظاهره بالإ
جماع فإنه لا خلاف بين الطائفة في هذا وقول من يقول من أصحابنا كيف يجوز أن يحجبها
الإخوة من الأم وهم معها كلا لها ومؤونتها ليس بعلة في سقوط الحجب وإنما اتبعوا في ذلك
لفظ الرواية فإنهم يروون عن أئمتهم عليهم السلام أنهم لا يحجبونها لأنهم في نفقتها ومؤونتها
مسألة ومما انفردت به الإمامية القول بأنه لا يرث مع الولد ذكرا كان أو أنثى
أحد إلا الوالدان والزوج والزوجة وخالف باقي الفقهاء في ذلك وجعلوا للإخوة والأخوات
والعمومة وأولادهم نصيبا مع البنات والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع
المتردد أنه لو جاز أن يرث أحد ممن ذكرناه مع البنات لجاز أن يرث مع البنين لأن اسم
الولد يتناول الجميع ولأن قربى البنت كقربى الابن وما يعولون عليه من خبر العصبة فقد
تقدم الكلام عليه وبيان ما فيه مسألة ومما انفردت الإمامية به أن الولد الذكر
الأكبر يفضل دون سائر الورثة بسيف أبيه وخاتمه ومصحفه وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك
والذي يقوى في نفسي أن التفضيل للأكبر من الذكور بما ذكر إنما هو بأن يخص بتسليمه إليه و
تحصيله في يده دون باقي الورثة وإن احتسب بقيمته عليه وهذا على كل حال انفراد من الفقهاء
لأنهم لا يوجبون ذلك ولا يستحسنونه وإن كانت القيمة محسوبة عليه وإنما قوينا ما بيناه
وإن لم يصرح به أصحابنا لأن الله تعالى يقول يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين
وهذا الظاهر يقتضي مشاركة الأنثى للذكر في جميع ما خلفه الميت من سيف ومصحف وغيرهما
وكذلك ظاهر آيات ميراث الأبوين والزوجين يقتضي أن لهم السهام المذكورة من جميع تركة الميت

فإذا خصصنا الذكر الأكبر بشيء من ذلك من غير احتساب بقيمته عليه تركنا هذه
الظواهر وأصحابنا لم يجمعوا على أن الذكر الأكبر مفضل بهذه الأشياء من غير احتساب
بالقيمة وإنما عولوا على أخبار رووها تتضمن تخصيص الأكبر بما ذكرناه من غير تصريح
باحتساب عليه أو نفيه وإذا خصصناه بذلك اتباعا لهذه الأخبار واحتسبنا بقيمته
عليه فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما أجمعت عليه الطائفة من التخصيص له بهذه
الأشياء وذلك أولى ووجه تخصيصه بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه أنه القائم
مقام أبيه وساد مسده فهو أحق بهذه الأمور من النسوان والأصاغر للرتبة والجاه
مسألة ومما انفردت الإمامية به أن ولد الصلب يحجب من كان أهبط
منه ولا فرق في ذلك بين كونه ذكرا أو أنثى وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى
أن ولد الولد يرث نصيبا مع بنات الصلب والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد إجماع
الطائفة أن الذكر من ولد الصلب إنما يحجب من هو أسفل منه لأنه ولد صلب وأقرب
القرابة من الميت وهذا ثابت في الأنثى والذكر فلو جاز أن يرث ولد الولد مع ولد الصلب
إذا كان أنثى جاز مثله في الذكر مسألة ومما انفردت به الإمامية
أن الزوج يرث المال كله إذا لم يكن وارث سواه فالنصف بالتسمية والنصف الآخر
بالرد وهو أحق به من بيت المال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا كلهم إلى
أن النصف له والنصف الآخر لبيت المال والحجة لنا في ذلك إجماع الطائفة عليه فإذا قيل
كيف يرد على من لا قرابة له ولا نسب وإنما يورث بسبب وإنما يرد على ذوي الأر
حام ولو جاز أن يرد على الزوج لجاز أن يرد على الزوجة حتى تورث جميع المال إذا لم يكن
وارث سواها قلنا الشرع ليس يؤخذ قياسا وإنما يتبع فيه الأدلة الشرعية
وليس يمتنع أن يرد على من لم يكن ذا رحم وقرابة إذا قام الدليل على ذلك وأما الزوجة
فقد رويت رواية شاذة بأنها ترث المال كله إذا انفردت كالزوج لكن لا معول
على هذه الرواية ولا تعمل الطائفة بها وليس يمتنع أن يكون للزوج مزية في هذا الحكم
على الزوجة كما كانت له مزية عليها في تضاعف حقه على حقها مسألة
ومما انفردت به الإمامية أن الزوجة لا ترث من رباع المتوفى شيئا بل تعطى بقيمة حقها
من البناء والآلات دون قيمة العراص وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يفرقوا بين الرباع
وغيرها في تعلق حق الزوجات والذي يقوى في نفسي أن هذه المسألة جارية مجرى
المسألة المتقدمة في تخصيص الأكبر من الذكور بالمصحف والسيف وأن الرباع وإن لم تسلم
إلى الزوجات فقيمتها محسوبة لها والطريقة في نصرة ما قربناه هي الطريقة في نصرة

المسألة الأولى وقد تقدم بيان ذلك ويمكن أن يكون الوجه في صحة الرجوع عن الوصايا أنها
ربما ثبتت واكتتبت هذه الوصايا ممن كان ينافر المتوفى أو يبغضه أو يحسده فيثقل
ذلك على أهله وعشيرته فعدل بها عن ذلك إلى أجمل الوجوه. **مسألة**: ومما
انفردت به الإمامية أنه لا يرث مع الأخت للأب والأم أحد من الإخوة ولا الأخوات
للأب خاصة كما لا يرثون مع الأخ للأب والأم وخالف باقي الفقهاء في ذلك فورثوا
الأخت من الأب مع الأخت من الأب والأم دليلنا على ما ذهبنا إليه إجماع الطائفة وأيضا
ما منع من ميراث ولد الأب خاصة مع الذكور من ولد الأب والأم يمنع من ميراثهم مع الإناث
لأن اسم الولد شامل لهم وما كان القرابة ثابتة في الجميع ولا وجه للتفرقة بينهم.

مسألة: ومما انفردت به الإمامية القول بأن بني الإخوة يقومون مقام
آبائهم في مقاسمة الجد ومشاركته وخالف باقي الفقهاء في ذلك. وحجتنا
على ذلك إجماع الطائفة ولا اعتراض لهم علينا بأن الجد أقرب إلى الميت من ابن أخيه لأنهم
لا يراعون في الميراث القربى ولأن ابن الأخ قد ورث من سمى الله تعالى له سهما في النص
وليس كذلك الجد فهو أقوى سببا منه والقول على إجماع الطائفة ولا علة للأحكام
الشرعية نعرفها أكثر من المصلحة الدينية على سبيل الجملة من غير معرفة بتفصيل ذلك.

مسألة: ومما انفردت به الإمامية أن من لاعن زوجته وفرق الحاكم بينهما
الفرقة المؤبدة إن عاد بعد ذلك وأقر بالولد وأكذب نفسه لا يورث من الولد بل يورث
الولد منه ولا يورث هذا الراجع وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد بينا الكلام في هذه
المسألة في باب اللعان من هذا الكتاب فلا معنى لإعادته. **مسألة**: ومما انفردت
به الإمامية عن أقوال باقي الفقهاء في هذه الأزمان القريبة وإن كان لها موافق متقدم
الزمان القول بأن المسلم يرث الكافر وإن لم يرث الكافر المسلم وقد روى الفقهاء
في كتبهم موافقة الإمامية على هذا المذهب عن زين العابدين علي بن الحسين ومحمد بن الحنفية
عليهما السلام وعن مسروق وعبد الله بن معقل المزني وسعيد بن المسيب ويحيى بن يعمر ومعاذ بن
جبل ومعاوية بن أبي سفيان وخالف باقي الفقهاء في ذلك وذهبوا إلى أن كل واحد من
المسلم والكافر لا يرث صاحبه دليلنا بعد إجماع الطائفة المتردد جميع ظواهر آيات
المواريث لأن قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين يعم الكافر
والمسلم وكذلك آية ميراث الأزواج والزوجات والكلالة وظواهر هذه الآيات كلها
تقتضي أن الكافر كالمسلم في الميراث فلما أجمعت الأمة على أن الكافر لا يرث المسلم
أخرجناه بهذا الدليل الموجب للعلم وبقي ميراث المسلم للكافر تحت الظاهر كميراث المسلم
للمسلم ولا يجوز أن يرجع عن هذا الظاهر بأخبار الآحاد التي يروونها لأنها توجب الظن ولا نخص
بها ولا نرجع عما يوجب العلم من ظواهر الكتاب ولأن أكثرها مطعون على رواته مقدوح فيهم ولأنها
معارضة بأخبار كثيرة يروونها أيضا مخالفونا ويوجد في كتبهم ولأن أكثرها له تأويل يوافق مذ
هبنا. وتفصيل هذه الجملة أن مخالفينا في هذه المسألة يعولون على خبر يرويه الزهري عن علي بن
الحسين عليهما السلام عن عمرو بن عثمان بن عفان عن أسامة بن زيد أن النبي عليه السلام قال لا يرث المسلم
الكافر ولا الكافر المسلم وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
أنه لا يتوارث أهل ملتين وعن عامر الشعبي عن النبي عليه السلام نحوه وعن الزهري عن سعيد بن المسيب
قال مضت السنة أن لا يرث المسلم الكافر ولم يورث عمر بن الخطاب الأشعث بن قيس من عمته
اليهودية وقال الزهري كان المسلم لا يرث الكافر في عهد النبي عليه السلام وعهد أبي بكر وعمر
وعثمان فلما ولي معاوية ورث المسلم من الكافر وأخذ بذلك الخلفاء حتى قام عمر بن عبد
العزيز فراجع السنة الأولى وكل هذه الأخبار إذا سلمت من القدح والجرح إنما توجب
الظن دون العلم اليقين ولا يجوز أن نرجع بها ولا بشيء منها عما يوجب العلم من ظاهر كتاب الله
تعالى فأما خبر أسامة فمقدوح فيه لأن أسامة انفرد به عن النبي عليه السلام وانفرد به أيضا
عنه عمرو بن عثمان وانفرد به علي بن الحسين عليه السلام عن عمرو وانفرد به الزهري عن علي بن الحسين
عليهما السلام وانفراد الراوي بالحديث مما يوهنه ويضعفه لوجوه معروفة وقد روى هذا
الحديث بعينه الزهري فقال عن عمرو بن عثمان ولم يذكر علي بن الحسين عليهما السلام واختلاف
الروايات أيضا فيه مما يضعفه ومما يضعف هذا الخبر أن علي بن الحسين عليه السلام كان يورث
المسلم من الكافر بلا خلاف فكيف يروي فيه سنة لما خالفها وروى أحمد بن حنبل عن يعقوب عن
أبيه عن صالح عن الزهري أن علي بن الحسين عليهما السلام أخبره أن عثمان بن عفان وأسامة
ابن زيد كانا لا يرث المسلم الكافر من غير أن يسنداه إلى النبي عليه السلام وهذا الاختلاف والاض
طرابات في رواية الخبر دال على ضعفه وأما حديث عمرو بن شعيب فإن الحفاظ لا يثبتونه
عن النبي عليه السلام ويذكرون أنه من قول عمر بن الخطاب وعمرو بن شعيب مضعف عند أصحاب
الحديث ومما يوهنه أيضا تفرده به عن أبيه وتفرد أبيه به عن جده وتفرد جده به عن النبي
عليه السلام وعمرو بن شعيب لم يلق عبد الله بن عمرو الذي هو جده وإنما يرسل عنه وأما خبر
الشعبي عن النبي عليه السلام فهو مرسل وقول سعيد بن المسيب إنه سنة لا حجة فيه لأن ذلك
خبر عن اعتقاده ومذهبه ويجوز أن يريد أنه من سنن عمر بن الخطاب لا النبي عليه السلام وما سنه
غير النبي عليه السلام ممن ذكرناه يجوز أن يكون خطأ كما يجوز أن يكون صوابا وكان من مذهب
سعيد بن المسيب أن يورث المسلم من الكافر فكيف يجوز أن يكون عنده في خلاف ذلك سنة
على أن هذه الأخبار معارضة مقابلة بما يروونه مخالفونا ويوجد في كتبهم مثل الخبر الأول

يورثه عمرو بن أبي حكيم عن عبد الله بن بريدة أن أخوين اختصما إلى يحيى بن يعمر يهودي ومسلم
فورث المسلم منهما وقال حدثني أبو الأسود الدؤلي أن رجلاً حدثه أن معاذاً قال سمعت رسول
الله صلى الله عليه وآله يقول الإسلام يزيد ولا ينقص فورث المسلم ونظائر هذا الخبر موجودة
كثيرة في روايات علمائهم وروايات الشيعة في هذا المعنى لا تحصى وأما الخبر المتضمن لنفي التوارث
بين أهل ملتين فنحن نقول بموجبه لأن التوارث تفاعل وهو يقتضي أن يكون كل واحد منهما
يرث صاحبه وإذا ذهبنا إلى أن المسلم يرث الكافر والكافر لا يرثه فما أثبتنا بينهما
توارثاً وربما عول بعض المخالفين لنا في هذه المسألة على أن المواريث تبنى على النصرة
والموالاة بدلالة قوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا
فقطع بذلك الميراث بين المسلم المهاجر وبين المسلم الذي لا يهاجر إلى أن فتح ذلك بانقطاع
الهجرة بعد الفتح وكذلك لا يرث عندكم من العصبة دون الإناث لنفي العقد والنصرة
عن النساء وكذلك لا يرث القاتل ولا العبد لنفي النصرة وهذا ضعيف جداً لأنا أولاً لا
نسلم أن المواريث تبنى على النصرة والمعونة لأن النساء يرثن والأطفال ولا نصرة هاهنا
وعلة ثبوت المواريث غير معلومة على التفصيل وإن كنا نعلم على سبيل الجملة أنها المصلحة
وبعد فإن النصرة مبذولة من المسلم للكافر في الواجب وعلى الحق كما أنها مبذولة للمسلم
بهذا الشرط **مسألة** ومما انفردت به الإمامية أن المطلقة المبتوتة
في المرض ترث المطلق لها إذا مات في مرضه ذلك ما بين طلاقها وبين سنة واحدة بشرط
ألا تتزوج فإن تزوجت فلا ميراث لها وخالف باقي الفقهاء في ذلك ولم يعتبروا فيه ما
اعتبرناه لأن أبا حنيفة وأصحابه يذهبون إلى أنه إذا طلق امرأته ثلاثاً في مرضه ثم
مات في مرضه وهي في العدة فإنها ترثه فإن مات بعد انقضاء العدة لم ترثه فإن صح
من مرضه ثم مرض ثم مات لم ترثه وقال الحسن عن زفر إن صح من مرضه ثم مرض ثم
مات من مرضه وهي في العدة ورثته أيضاً وقول الثوري والأوزاعي مثل قول زفر
وكذلك قول الحسن بن حي وقال مالك إذا طلق امرأته وهو مريض قبل الدخول بها فإن
لها نصف المهر والميراث ولا عدة عليها وإن تزوجت عشرة أزواج كلهم طلق في
المرض فإنها ترث جميعهم إذا ماتوا قبل أن يصحوا من المرض وذكر الليث أن ابن
شبرمة سأل ربيعة عن المريض يطلق امرأته فقال ترثه ولو تزوجت بعشرة أزواج
وقال مالك فإن صح من مرضه صحة معروفة ثم مات بعد ذلك لم ترثه وهو قول الليث
وقال الشافعي لا ترث المبتوتة وإن مات وهي في العدة وأجمعوا على أن المرأة لو ماتت
لم يرثها فبان بهذا الشرح أن الإمامية منفردة بقولها والذي يدل على صحته الإجماع
المتكرر الذي قد بينا أن فيه الحجة وأيضاً فإن الأغلب والأظهر أن الرجل إنما يبت

امرأته في مرضه هرباً من أن ترثه فإذا حكم لها بأنها ترثه مدة سنة كان ذلك كالضرار وردع عن
هذا الفعل **مسألة** ومما انفردت به الإمامية أن من أشكلت حاله من الخناثى
في كونه ذكراً أو أنثى اعتبر حاله بخروج البول فإن خرج من الفرج الذي يكون للرجال
خاصة ورث ميراث الرجال وإن كان خروجه مما يكون للنساء خاصة ورث ميراث
النساء وإن بال منهما معاً نظر إلى الأغلب والأكثر منهما فعمل عليه وورث به فإن
تساوى ما يخرج من الموضعين ولم يختلف اعتبر بعدد الأضلاع فإن اتفقت ورث
ميراث الإناث وإن اختلفت ورث ميراث الرجال وخالف باقي الفقهاء في ذلك وقالوا
فيه أقوالاً مختلفة كلها تخالف قول الشيعة في ذلك إلا أن أبا حنيفة وإن كان قد روي
عنه اعتبار البول كما يعتبره الإمامية فإنه يذهب إلى أنه متى خرج البول من الفرجين
جميعاً ورثه بأخس أحواله فإن كان أخس أحواله أن يكون ذكراً أعطاه ذلك وإن كان
أخس أحواله أن يكون أنثى أعطاه ذلك والشافعي يعطي الخنثى ميراث امرأة ويوقف
بقية المال حتى يتضح أمره فأقوال الجميع إذا تأملت علم أنها خارجة عن أقوال الإمامية
ومنفردة عنه والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردد وأيضاً فإن باقي الفقهاء
عولوا عند اشكال الأمر وتقابل الأمارات على رأي وظن وحسبان وعولت الإمامية
فيما الحكم به في الخنثى على نصوص وشرع مجرد فقولها على كل حال أولى **مسألة**
ومما انفردت به الإمامية القول بأن المفقود يحبس ماله عن ورثته قدر ما يطلب في الأرض
كلها أربع سنين فإن لم يوجد بعد انقضاء هذه المدة قسم المال بين ورثته وخالف باقي
الفقهاء في ذلك وقالوا فيه أقوالاً مختلفة فذهب بعضهم في مال المفقود أنه يوقف ماله
سبعين سنة بعد سنة يوم فقد ثم يقسم بين الأحياء من ورثته وقال آخرون يوقف تمام
مائة وعشرين سنة وأقوال الفقهاء المختلفة في هذا الباب تخالف كلها ما ذهب إليه الإمامية
والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه بعد الإجماع المتردد أن من خالفنا يعول فيما يذهب
إليه على القياس والظن وقد بينا أن ذلك لا مدخل له في الأحكام الشرعية **مسألة**
ومما يظن انفراد الإمامية به وللإمامية فيه موافق قولها بأن القاتل خطأ يرث المقتول لكنه
لا يرث من الدية وقد وافق الإمامية على هذا المذهب عثمان البتي وذهب إلى أن قاتل الخطأ
يرث ولا يرث قاتل العمد وقال أبو حنيفة وأصحابه لا يرث قاتل عمد ولا خطأ إلا أن يكون
صبياً أو مجنوناً فلا يحرم الميراث وقال ابن وهب عن مالك لا يرث القاتل من دية من قتل
شيئاً ولا من ماله فإن قتله خطأ لم يرث من ديته ويرث من سائر ماله وهو قول الأوزاعي
وهذا كما تراه موافقة للإمامية وقال ابن شبرمة لا يرث قاتل الخطأ وقال الثوري
لا يرث القاتل من مال المقتول ولا من ديته وحكى المزني عن الشافعي أنه قال إذا قتل الباغي

العادل والعادل الباغي لا يتوارثان لانهما قاتلان والذي يدل على صحة ما ذهبنا اليه الاجماع
المتردد ويدل ايضا عليه ظواهر آيات المواريث كلها مثل قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم فاذا اعترضنا بقاتل العمد فهو مخرج بدليل قاطع لم يثبت مثله في قاتل الخطاء
ويمكن ان يقوي ذلك ايضا بان الخاطي معذور غير مذموم ولا مستحق للعقاب فلا يجب
ان يحرم الميراث الذي يحرمه العامد على سبيل العقوبة فان احتج المخالف بقوله تعالى ومن
قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان القاتل وارثا لما
وجب عليه تسليم الدية فالجواب عن ذلك ان وجوب تسليم الدية على القاتل الى اهله
لا يدل على انه لا يرث ما دون هذه الدية من تركته لانه لا تنافي بين الميراث وبين تسليم
الدية والاكثر ما في ذلك الا يرث من الدية التي يجب عليه تسليمها شيئا والى هذا نذهب

مسألة ومما انفردت به الامامية ان من مات وخلف مالا وابا مملوكا او اما
مملوكة فان الواجب ان يشترى ابوه او امه من تركته ويعتق عليه ويورث باقي التركة
وباقي الفقهاء يخالفون في ذلك وقد روي عن ابن مسعود في ان الرجل اذا مات وترك ابا
مملوكا انه يشترى من تركته ويعتق والذي يدل على صحة ما ذهبت اليه الامامية الاجماع
المتردد ولان قولنا مفض الى قربة وعبادة وهو العتق فهو اولى.

مسألة ومما ظن انفراد الامامية به ما ذهبوا اليه من ان الوصية للوارث جائزة وليس للوارث ردها
وقد وافقهم في هذا المذهب بعض الفقهاء وان كان الجمهور والغالب على خلافه والذي يدل
على صحة ما ذهبوا اليه من ذلك بعد الاجماع المتردد قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين وهذا نص في موضع الخلاف وايضا قوله تعالى
من بعد وصية يوصى بها او دين وهذا عام في الاقارب والاجانب فمن خص به الاجانب دون الاقارب
فقد عدل عن الظاهر بغير دليل وايضا فان هذا احسان الى اقاربه وقد ندب الله الى كل
احسان عقلا وسمعا ولم يخص بعيدا من قريب بذلك ولا فرق بين ان يعطيهم في حياته من ماله
وفي مرضه وبين ان يوصي بذلك لانه احسان اليهم وفعل مندوب اليه فان قالوا ان الاية منسوخة
باية المواريث وبما يروى عن النبي عليه السلم من طرق مختلفة من انه لا وصية لوارث فالجواب
عن ذلك ان النسخ بين الخبرين انما يكون اذا تنافى العمل بموجبهما ولا تنافي بين اية المواريث
واية الوصية والعمل بمقتضيهما جميعا جائز سائغ فكيف يجوز ان يدعى في اية المواريث انها
ناسخة لاية الوصية مع فقد التنافي فاما الاخبار المروية في هذا الباب فلا اعتبار بها
لانها اذا سلمت من كل قدح وجرح وتضعيف كانت تقتضي الظن ولا تنتهي الى العلم اليقين
ولا يجوز ان ينسخ بما يقتضي الظن كتاب الله الذي يوجب العلم واذا كنا لا نخصص كتاب الله
باخبار الآحاد فاولى ان لا ننسخه بها وقد بينا ذلك في كتابنا في اصول الفقه وبسطناه ونقول

القوم على خبر يرويه شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن عمرو بن خارجة عن النبي
عليه السلم انه قال لا تجوز لوارث وصية وعلى خبر يرويه اسمعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم
عن ابي امامة الباهلي قال سمعت النبي عليه السلم يقول في خطبته عام حجة الوداع الا
ان الله قد اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث وعلى خبر يرويه اسحق بن ابرهيم
الهروي عن سفين بن عيينة عن عمرو بن دينار عن جابر بن عبد الله عن النبي عليه السلم انه
قال لا وصية لوارث فاما خبر شهر بن حوشب فهو عند نقاد الحديث مضعف كذاب
ومع ذلك فانه تفرد به عن عبد الرحمن بن غنم وتفرد به عبد الرحمن عن عمرو بن خارجة
وليس لعمرو بن خارجة عن النبي عليه السلم الا هذا الحديث ومن البعيد ان يخطب النبي عليه السلم
في الموسم بانه لا وصية لوارث فلا يرويه عنه المطيقون به من صحابته ويرويه اعرابي
مجهول وهو عمرو بن خارجة ثم لا يرويه عن عمرو الا عبد الرحمن ولا يرويه عن عبد الرحمن
الا شهر بن حوشب وهو ضعيف متهم عند جميع الرواة فاما حديث ابي امامة فلا يثبت
وهو مرسل لان الذي رواه عنه شرحبيل بن مسلم وهو لم يلق ابا امامة ورواه عن شرحبيل
اسمعيل بن عياش وحده وهو ضعيف وحديث عمرو بن شعيب ايضا مرسل وعمرو ضعيف
لا يحتج بحديثه وحديث جابر اسنده ابو موسى الهروي وهو ضعيف متهم في الحديث
وجميع من رواه عن عمرو بن دينار لم يذكروا جابرا ولم يسندوه وما روي عن ابن عباس لا اصل
له عند الحفاظ ورواية حجاج بن محمد عن ابن جريج عن عطاء الخراساني وعطاء الخراساني
ضعيف ولم يلق ابن عباس وانما ارسله عنه وربما تعلق بعض المخالفين بان الوصية للوارث
ايثار لبعضهم على بعض وذلك مما يكسب العداوة والبغضاء بين الاقارب ويدعوا الى عقوق
الموصي وقطيعة الرحم وهذا ضعيف جدا لانه ان منع من الوصية للاقارب ما ذكروه منع
من تفضيل بعضهم على بعض في الحياة بالبر والاحسان لان ذلك يدعوا الى الحسد والعداوة
ولا خلاف في جوازه وكذلك الاول. تم الكتاب والحمد لله رب العالمين والصلوة على خير
خلقه محمد وآله الطاهرين

وفرغ من تحريره ابو الحسن علي بن ابرهيم بن الحسن بن موسى الفراهاني
يوم الثلثا الخامس والعشرون من ذي القعدة سنة احدى وتسعين
وخمسمئة تقربا الى الله تعالى وطلبا لثوابه ببلدة قاشان في داره بباب
ولان وكتب بخطه حامدا ومصليا وحسبنا الله ونعم الوكيل

فَمَنِ اسْتَعَانَ بِغَيْرِ اللهِ فِي طَلَبٍ

فَانَّ نَاصِرَهُ عَجْزٌ وَخِذْلَانُ

